НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ



СЕРИЯ ЭТИКА

10/1975

Е. В. БОГОЛЮБОВА,
З. А. ТАЖУРИЗИНА

Буржуазный гуманизм: иллюзии и действительность

Е. В. Боголюбова,
З. А. Тажуризина,
кандидаты философских наук

БУРЖУАЗНЫЙ ГУМАНИЗМ: ИЛЛЮЗИИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1975

1МИ7
Б74

Боголюбова Е. В. и Тажуризина З. А.

Б74 Буржуазный гуманизм: иллюзии и действительность. М., «Знание», 1975.

64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Этика», 10. Издается ежемесячно с 1973 г.)

В брошюре дан критический анализ буржуазного гуманизма в его развитии от возникновения до наших дней.

Авторы, рассматривая различные проблемы буржуазного гуманизма, показывают его ограниченность, непоследовательность и противоречивость. В брошюре подчеркивается, что несмотря на многообразие концепций буржуазного гуманизма, все они в конечном счете выражают интересы различных слоев буржуазии и буржуазной интеллигенции, то есть буржуазны по своей сущности.

10507 1МИ7

СОДЕРЖАНИЕ

Боголюбова Елена Владимировна
Тажуризина Зульфия Абдулхаковна

БУРЖУАЗНЫЙ ГУМАНИЗМ: ИЛЛЮЗИИ
И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Редактор Ю. Н. Медведев Худож. редактор В. Н. Конюхов. Техн. редактор Ф. Е. Ривилис. Корректор В. Н. Гуляева

А10849. Индекс заказа 51210 Сдано в набор 24/VII 1975 г. Подписано к печати 4/IX 1975 г. Формат бумаги 84×108/32. Бумага типографская № 1. Бум. л. 1,0. Печ. л. 2,0. Усл.-печ. л. 3,36. Уч.-изд л. 3,58. Тираж 121 500 экз. Издательство «Знание», Москва, 101835, Центр, проезд Серова, д 4. Заказ 1477. Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4. Цена 11 коп.

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы гуманизма издавна волнуют ум человека. Особый интерес они приобретают в переходные эпохи общественного развития. Именно в такую эпоху живет современный мир — эпоху перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе, время глубочайших социальных потрясений, в результате которых возникла мировая система социализма, ликвидирована колониальная система, время все углубляющегося кризиса капитализма.

Особую остроту проблемам гуманизма придает научно-техническая революция, которая по-новому ставит вопрос о возможностях и последствиях достигнутого человеком господства над силами природы, а также о соотношении прогресса науки и техники, с одной стороны, и нравственного прогресса — с другой. Задача формирования нового человека также делает немаловажными дальнейшую разработку теории гуманизма, поиск наиболее эффективных путей воспитания всесторонне и гармонически развитой личности. И, наконец, творческое развитие вопросов гуманизма призвано помогать в борьбе социалистической идеологии с буржуазной.

Все это позволяет понять, почему критика буржуазного гуманизма приобретает сейчас особую актуальность. У нас есть обширная литература по вопросам гуманизма, вскрывающая коренную противоположность буржуазного и социалистического гуманизма и дающая критику различных направлений и представителей буржуазной идеологии, занимающихся проблемами гуманизма.

Предлагаемая брошюра дает критический анализ проблем современного буржуазного гуманизма в достаточно широком диапазоне, поскольку этот гуманизм не

является особым направлением буржуазной мысли, существующим независимо от других философских и социологических направлений. Он многообразен и противоречив. Речь идет, таким образом, о постановке проблем гуманизма в ряде течений современной буржуазной мысли.

При этом авторы стремились показать, что, несмотря на некоторые различия в постановке и решении этих проблем, есть все основания говорить об одной и той же *сущности* этой постановки и решения, то есть о том, что мы всегда имеем дело с *буржуазным* гуманизмом как выражением в конечном счете интересов различных слоев современной буржуазии и буржуазной интеллигенции, являющейся промежуточным слоем в социальной структуре капитализма.

ЧТО ТАКОЕ ГУМАНИЗМ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ГУМАНИЗМА

Понятие «гуманизм» обозначает прогрессивное направление в общественной мысли разных исторических эпох, которое ставит вопрос о путях освобождения человека от угнетения, защищает достоинство и права человеческой личности и необходимость ее всестороннего и гармонического развития.

Гуманизм следует отличать от гуманности. Гуманность — это характеристика отношений между людьми, а также отношения того или иного общества к своим членам. Например, когда говорят, что эксплуататорское общество антигуманно, то имеют в виду, что оно основано на эксплуатации меньшинством большинства, на признании превосходства одних людей над другими. А когда говорят о гуманности социализма и коммунизма, то это значит, что данное общество впервые в истории создает условия для установления подлинно человеческих отношений между людьми.

Под гуманизмом же надо понимать теоретическое осмысление проблем человека и его освобождения от всех форм угнетения, то есть отражение в сознании людей этих практических человеческих отношений.

Оба этих слова возникли из латинского термина «гуманитас», что означает человеческий, человечный, образованный. Это помогает понять, что и гуманность и гуманизм теснейшим образом связаны с вопросом о том, какова сущность человека, каково его место в обществе, какова его ценность, как создать ему истинно человеческие условия жизни и помочь развить свои творческие силы.

Гуманизм имеет многовековую историю и в своем развитии он прошел ряд этапов. Поэтому нельзя считать, что гуманизм всегда равен самому себе, что он вечен и неизменен, что он не зависит от той общественной системы, в рамках которой он развивается, от интересов определенных классов. Конкретно-исторический подход, присущий марксизму-ленинизму, предполагает рассмотрение гуманизма в его возникновении и развитии. Кроме того, при анализе гуманизма необходимо всегда иметь в виду его социальную базу, которая изменялась в ходе общественной эволюции. Это дает возможность выделить определенные этапы развития гуманизма, а также показать своеобразие его содержания в разные исторические периоды.

Иногда не только в буржуазной, но и в марксистской литературе можно встретить утверждения, что гуманизм возник только в эпоху борьбы с феодальной идеологией, то есть в эпоху Возрождения, что его провозвестниками были представители молодой, исторически прогрессивной буржуазии. А до этого в истории якобы не существовало гуманизма. Однако в действительности той ступени развития гуманизма, которая связана с Возрождением и в рамках которой гуманизм оформился в достаточно целостное учение о человеке и его освобождении, предшествовали еще два этапа, связанные с формированием и развитием гуманистических идей в рабовладельческом и феодальном обществах.

Первоначально идеи гуманизма были связаны с идеологией трудящихся в условиях рабовладельческого общества. Элементы гуманистического осмысления реальной жизни, защиты достоинства человека труда мы наблюдаем уже в Древнем Египте. Так, древнеегипетские писцы гордились своим умением воплощать жизненные явления на папирусе или камне и преклонялись перед человеком-творцом. Сохранилось много папирусов, в которых их авторы, сравнивая различные профессии, отда-

вали предпочтение писцам. «Будь писцом» — вот лейтмотив этих сочинений. «Что касается письма,— говорится в одном из папирусов,— то для знающего его полезнее оно, чем любая должность. Сладостнее оно, чем хлеб и пиво, чем одежда, чем умащение, счастливее, чем наследство в (самом) Египте (в долине Нила) или чем гробница (в пустыне) на западе»[1]. В другом папирусе посмертная слава писца противостоит даже «вечности» воплощенного бога на земле — фараона, погребенного в пирамиде. Пусть ушли заупокойные жрецы умерших писцов, а «их надгробные стелы покрыты грязью, их камеры преданы забвению... но произносят имена их до сих пор из-за книг, которые они сделали, поскольку они были хороши, и память о том, кто сделал их, сохраняется навеки... Полезнее книга, чем надгробная стела, чем крепко установленная часовня»[2].

Идеи гуманизма нашли благодатную почву в Древней Греции в «век Перикла», когда в общественном производстве преобладал труд свободных производителей, а доля рабского труда была еще незначительной. Свободный человек чувствовал себя творческой личностью, находил радость и удовлетворение в своем труде. Это хорошо выражено в речи Перикла: «Я утверждаю, что наше государство — центр просвещения Эллады; каждый человек может, мне кажется, проявить себя в различных родах деятельности и, выполняя свое дело искусно, лучше всего может добиться независимого состояния»[3].

Ощущение достоинства свободной личности, создающей ценности человеческой культуры, отразилось и в творчестве художников этой эпохи, например, в великолепных скульптурах Фидия. Он даже дерзнул увековечить себя вместе с Периклом на щите богини Афины, изваянной им для Парфенона. «Автопортрет художника на лицевой стороне щита мог хорошо рассмотреть любой посетитель храма. Такая смелая подмена мифологических персонажей реальными, всем хорошо извест-

---

[1] М. А. Коростовцев. Писцы Древнего Египта. М., 1962, с. 163.

[2] М. Е. Матье. Из истории свободомыслия в Древнем Египте.— В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1955, с. 385, 382.

[3] Греческая литература в избранных переводах. М., 1939, с. 413.

ными лицами, была дерзким вызовом общественному мнению»[1].

Громадной популярностью у жителей Афин пользовался хор из трагедии Софокла «Антигона», в котором прославлялось могущество человека:

Много есть чудес на свете, человек их всех чудесней.
Он зимою через море правит путь под бурным ветром
И плывет, переправляясь по ревущим вкруг волнам...
Муж, на выдумки богатый, из веревок вьет он сети
И, сплетя, добычу ловит: птиц он ловит неразумных,
Рыб морских во влажной бездне, и стада в лесу дремучем,
И зверей в дубравах темных. И коней с косматой гривой
Укрощает он, и горных он быков неутомимых под свое ведет ярмо.
Мысли его — они ветра быстрее; речи своей научился он сам;
Грады он строит и стрел избегает, острых морозов и шумных дождей;
Все он умеет; от всякой напасти верное средство себе он нашел
Знает лекарства он против болезней, но лишь почует он
Близость Аида, как понапрасну на помощь зовет...»[2].

Как прекрасно здесь выражена гордость за человека, свободного и сильного, обязанного всем, чего он достиг за свою историю, только самому себе, а не богам! Как восхищенно перечисляются результаты человеческого труда, достижения различных видов человеческой деятельности!

Когда же рабский труд в античном мире почти полностью вытеснил труд свободных, возникает и широко распространяется пренебрежение к труду, в особенности к физическому. Идеи гуманизма, связанные с трудовой деятельностью человека, угасают.

По мере развития рабовладельческого общества и обострения его классовых противоречий мыслители, в сочинениях которых защищаются гуманистические идеи, адресуют их все более узкому кругу людей, из числа которых исключаются уже не только рабы, но и свободные труженики, «толпа». И античный гуманизм приобретает все более противоречивый характер.

Это можно проиллюстрировать на примере гуманиз-

---

[1] К. М. Колобова. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961, с. 130.
[2] Античная драма. М., 1970, с. 192—193.

ма Эпикура и Лукреция. Эпикур поставил перед собой гуманистическую цель — освободить духовный мир человека от религии и суеверий, ибо только на этом пути возможно достижение человеческого счастья. Важной гуманистической идеей Эпикура была мысль о том, что счастье достигается собственными усилиями человека, не зависящего от воли обстоятельств.

Лукреций оценил эти мысли как величайшую победу человеческого духа, сумевшего сломить «крепкий врат затвор» и пройти по безграничным пространствам. «Силою духа живой одержал он победу... религия нашей пятою попрана, нас же самих победа возносит до неба»[1],— писал он в своем великом произведении «О природе вещей», воплотив в нем непоколебимую веру в могущество и всесилие человеческого разума.

Но вместе с тем гуманистические идеи во времена Эпикура и Лукреция связывались с «духовной элитой» рабовладельческого общества и приобретали аристократическую окраску: освобождение человека сводилось к освобождению его *разума* от суеверий, в стороне оставался вопрос о реальной свободе человека в условиях этого общества. Гуманистические идеи распространялись на немногочисленный слой общества. С презрением говорит Эпикур о «высказываниях толпы о богах», а Лукреций противопоставляет свое учение мнению этой толпы: «Учение наше непосвященным всегда представляется слишком суровым и ненавистно оно толпе»[2].

Надежды же *народных масс* на гуманные, справедливые отношения между людьми в силу исторических обстоятельств смогли быть зафиксированы в I—II веках н. э. в некоторых положениях Нового завета. К их числу относятся, например, идеалы равенства, справедливости, человеческого отношения людей друг к другу и др. Но, как заметил Ф. Энгельс, «...если немногие места из библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения, однако, совершенно враждебен ему, как и всякому разумному начинанию»[3]. Дело в том, что эти идеалы отразились в искаженной, религиозной форме, по существу, нейтрализовавшей их гуманистическую направленность, их прогрессивный

---

[1] Лукреций. О природе вещей. Кн. I, 70—75. М., 1945, с. 11.
[2] Там же, кн. I, 944—946, с. 61.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 532.

смысл. Поэтому идеалы равенства и справедливости, будучи отражением реального бесправия различных социальных слоев угнетенных народов Римской империи, по словам Ф. Энгельса, приобрели форму «отрицательного равенства» людей перед богом — все люди равны потому, что все греховны.

Идея любви людей друг к другу, выстраданная народом в жестоких условиях рабовладельческого общества, облеклась в форму призыва любви... к врагам: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф, V, 39), — учит Новый завет.

Второй этап развития гуманизма связан с феодализмом. Здесь гуманистические надежды и идеалы трудящихся выступают как отражение их борьбы против всех форм феодального угнетения. Существенной чертой этого гуманизма была его тесная связь с реальными проблемами человеческой жизни. Одной из форм проявления гуманизма в условиях средневековья было народное творчество, в котором человек труда противопоставляется попам, монахам, феодальным сеньорам и князьям. Авторы народных песен и былин прославляли мужество и великодушие народных богатырей, едко высмеивали ограниченность и порочность господствующих классов.

Значительное место в формировании гуманизма принадлежит средневековым ересям, которые были одним из видов революционной оппозиции феодализму и потому имели исторически прогрессивное содержание[1]. Ереси представляют собой учения, вступавшие в противоречие с господствующим вероучением, не выходя при этом, как правило, за рамки религиозного мировоззрения. Они имели широкое распространение в эпоху средневековья, когда «чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»[2].

Но эта религиозная форма не должна скрывать от нас существенное различие между ересями средневековья и первоначальным христианством. Если в период крушения рабовладельческих порядков христианские

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, с. 361.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 314.

идеи равенства, справедливости, любви отразили в искаженной форме бессилие народных масс перед угнетателями, их отчаяние, утрату веры в возможность достижения справедливого общества в ходе реальной борьбы и потому переносили решение всех этих вопросов в потусторонний мир, то в эпоху феодализма гуманистические идеалы тесно связаны с борьбой народных масс против господства феодалов. В XII веке, например, в Европе распространилась ересь амальрикан, идеологом которой был Амори (Амальрик) из Бена. Амальрикане считали, что все в мире есть бог, а значит, творец и творение — одно и то же. Каждый человек может стать богом. Тем самым они выступали против религиозных представлений о человеке как существе греховном и презренном. Эта идея заключала в себе мысль о социальном равенстве.

В XIV веке в Германии возникла ересь «братьев и сестер «свободного духа» (бегардов и бегинок), которая подхватила идею равенства человека богу. Бертольд Рорбахский говорил, что человек может в этом мире достичь такой степени совершенства, что не будет иметь нужды ни в молитве, ни в посте. Тем самым он предвосхитил гуманистические идеи о достоинстве личности, обладающей самостоятельной ценностью, столь ярко выраженные в эпоху Возрождения.

Особо следует отметить крестьянско-плебейские ереси, сыгравшие значительную роль в антифеодальном движении. Один из теоретиков этого движения Иоганн Эккарт выдвинул ряд гуманистических идей, получивших развитие в последующую эпоху. Он говорил, что человек может познавать мир независимо от бога, что существует вечный человеческий интеллект, которым обладают все люди, и считал, что интенсивность умственной деятельности появляется благодаря упражнениям ума, а не по милости бога.

Дальнейшее развитие этого вида ересей связано с XIV—XV веками, когда принцип равенства всех людей был дополнен требованием отмены всех сословных привилегий, ликвидации частной собственности и перехода к равному распределению имущества. Эти взгляды жестоко преследовались церковью, поскольку они часто соединялись с открытыми революционными выступлениями масс и реально угрожали ее господству. Наиболее же радикальные ереси (лолларды, табориты и др.) сли-

лись с революционными выступлениями народа и в значительной степени утратили религиозный характер. Анализируя учение Томаса Мюнцера — вождя Крестьянской войны в Германии (1524—1526 гг.), Ф. Энгельс обращает внимание на то, что его идеология выходит за пределы господствовавших в то время представлений, что религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму[1].

Идеи гуманизма в эпоху средневековья были неразрывно связаны с отрицанием порядков, существующих в обществе. В этом отрицании крылись зародыши утверждения новых отношений, нового подхода к человеку. Говоря об этом, нельзя игнорировать такой действенный способ борьбы народных масс со старыми, феодальными порядками, как антиклерикализм — критику церкви (как общественного института) и духовенства, притязающего на руководство обществом. Это был неосознанный протест против социальной функции религии, духовно порабощающей человека, и вполне сознательный протест против господствующей в обществе религиозной организации. Он проявлялся как в восстаниях, так и в гневных обличениях аморальности и лицемерия духовенства.

Гуманистические тенденции выступают и в борьбе с одной из основных этических идей христианства — аскетизмом. Церковь считала «умерщвление плоти» одним из главных достоинств христианской личности, которая достигала совершенства, неуклонно соблюдая посты, занимаясь самобичеванием, отказываясь от земных наслаждений. В среде угнетенного крестьянства, поставленного в аскетические условия существования, борьба с этой идеей не проявлялась в полной мере, так как крестьянские массы нередко противопоставляли свой аскетизм роскошной жизни духовенства и светских феодалов. Более отчетливо критика аскетизма выявилась среди городского населения, в частности у странствующих поэтов — вагантов, воспевавших плотскую любовь, земные радости, за что церковь обвиняла их в «безумстве» и «бесстыдстве». Все это— только преддверие той уничтожающей критики аскетизма, которая станет могучим средством борьбы с христианством в эпоху Возрождения.

---

[1] См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, с. 371.

Таким образом, гуманистические идеи эпохи Возрождения отнюдь не возникли на пустом месте. Они использовали богатейший опыт предшествующих этапов развития гуманизма. Исторической заслугой гуманизма в условиях рабовладельческого и феодального общества была его тесная связь с надеждами и чаяниями народных масс, стремившихся освободиться от гнета и эксплуатации и защищавших свое право на счастье, на человеческие условия жизни.

Эпоха Возрождения знаменует собой начало *третьего этапа в развитии гуманизма* и вместе с тем — появление буржуазного гуманизма. Социальной основой этого гуманизма была борьба третьего сословия против двух господствовавших в обществе сословий — дворянства и духовенства. Первоначально это сословие не было расчленено достаточно зримо. Составлявшие его крестьяне, ремесленники, городской плебс и нарождавшаяся буржуазия имели одного и того же главного врага. Это и определяло совпадение их основных интересов. Антифеодальную борьбу возглавила буржуазия, которая была тогда исторически прогрессивной силой и выступала от имени большинства общества. Это объяснялось тем, что она, как и всякий «новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества...»[1]. Реальной основой для этого явилось то, что интересы всех остальных негосподствующих слоев общества не успели еще развиться в «особый интерес особого класса»[2]. Известная общность социальных интересов и выразилась в определенной однородности идей и представлений прогрессивных сил этой эпохи.

Каковы же наиболее *существенные черты гуманизма эпохи Возрождения?* При характеристике этого этапа развития гуманизма прежде всего указывают на его глубокую идейную связь с гуманизмом античности. Образно описывая эту сторону Возрождения, Анатоль Франс писал: «Это вновь обретенный дух античности, это — воскрешенная античная словесность и науки. И как животворны, как жизнеспособны греческие и римские шедевры! Они восстают из тлена и человеческая

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 47.
[2] Там же.

мысль мгновенно разрывает их саваны. Из этих раскиданных по всему свету обломков, пролежавших под спудом более тысячи лет, вдруг выбивается вечный источник обновления»[1].

То, о чем пишет А. Франс, есть проявление глубоких перемен, происходивших в тот период человеческой истории, который Ф. Энгельс назвал величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени человечеством[2]. Содержанием этой эпохи, обнимающей собой XIV—XVI века, был процесс распада феодальных отношений и возникновения раннекапиталистических отношений в странах Европы. Культура Возрождения была вызвана к жизни потребностями общественного развития.

Сохраняя несомненную преемственность с гуманистическими идеями прошлого, гуманизм Возрождения тем не менее представлял собой качественно новый этап в развитии гуманизма. Он создал достаточно целостную концепцию человека. Прежде разрозненные и выраженные различными социальными группами древнего и средневекового мира гуманистические идеи были приведены в стройную систему взглядов, выраженную к тому же в яркой, оптимистической и жизнерадостной форме. Это — не механическое соединение ранее существовавших идей, а критическая переработка накопленного мыслительного материала в соответствии с потребностями текущих событий, с задачами острой политической борьбы. Это — новая концепция человека буржуазной эпохи, приход которой должен был быть идеологически подготовлен.

Сами гуманисты понимали, что время, в которое они живут и творят, есть выражение нового отношения к миру, расцвета новой культуры. «Это, несомненно, золотой век, который вернул свет свободным искусствам, до того почти униженным,— грамматике, красноречию, живописи, архитектуре, скульптуре, музыке»,— говорил гуманист Марсилио Фичино[3].

Гуманисты Возрождения совершили своеобразную «коперниканскую революцию» в понимании человека.

---

[1] А. Франс. Собр. соч., т. 7. М., 1959, с. 693—694.

[2] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 346.

[3] Цит. по кн.: Из истории социально-политических идей. М., 1955, с. 135—136.

Они впервые поставили его в центр мира, требовали считать человека не средством для достижения целей общества или другого человека, а напротив, считали, что счастье и совершенствование человека и есть цель общественного прогресса. Они провозглашали необходимость восстановить права человека, отнятые у него феодализмом, то есть право жить, чувствовать, мыслить и поступать в полном согласии со своей собственной природой.

Разработка новой концепции человека была невозможна без разрушения религиозного учения о человеке, без разоблачения социальной сущности церкви как социального института, охраняющего феодальные порядки. Для уничтожения «духовной диктатуры церкви» нужно было сорвать ореол святости с духовенства. Поэтому одной из важных черт нового гуманизма был антиклерикализм, имевший место, как мы видели, уже в эпоху средневековья. Лоренцо Валла доказал ложность документа, на основании которого папство отстаивало свое юридическое право на светскую власть в Риме — так называемого Константинова дара. Л. Валла обвинял римских пап в сознательном обмане людей. «Я предъявляю им тяжкое обвинение... ибо уже в течение нескольких веков они либо не понимали, что Константинов дар — это подлог, либо сами этот подлог создавали»[1], — писал он в трактате «Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина». Появление этого трактата не было случайностью. Пробуждающаяся буржуазия, используя высказанные в нем обвинения, требовала передачи себе права светской власти, политического господства. Через все сочинения Валлы проходит мысль о том, что человеческие дела гораздо важнее почитания бога.

Провозглашая идеал физического совершенства человека, гуманисты возродили эпикурейскую идею наслаждения как высшего блага для человека, видоизменяя ее в соответствии с запросами своей эпохи. Если Эпикур понимал наслаждение как безмятежное состояние духа мудреца, познавшего окружающий и свой внутренний духовный мир, то для идеологов Возрождения наслаждение — это обладание чувственными, земными радостями.

[1] Цит. по кн.: Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963, с. 141.

Эта идея, направленная против христианского аскетизма и впитавшая в себя аналогичные идеи из прошлого, ярко выражена в трактате Валлы «О наслаждении». В основу морали он кладет психологию индивида, рассматриваемого как часть природы.

Та же тенденция наблюдается и в произведениях литературы и искусства Возрождения. Д. Бокаччо, Ф. Сакетти, Ф. Рабле создают художественные образы, искрящиеся радостью и полнотой жизни. Отрицание культа страданий, восхищение природой, человеком, плодами его рук, полнотой человеческих чувств, выраженное в конкретно-чувственной форме искусства, наносило сильнейший удар по религиозной морали. Даже религиозные сюжеты в творениях великих художников Возрождения — Микеланджело, Леонардо да Винчи, Тициана наполняются мирским содержанием. Предметом искусства становится огромный мир самых разнообразных человеческих чувств, страстей, земных радостей, его центром — человек как дитя природы и вместе с тем ее властелин.

Гуманисты Возрождения выразили мысль о необходимости освобождения духовного мира человека от всех пут, препятствующих его свободному развитию, и создания нового идеала человека, «титана по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености». В их сочинениях восхваляется не набожность, благочестие или усердие в исполнении религиозных обрядов, столь высоко ценимых церковью. Напротив, они говорят, что «доброго мужа не создают ни грубая одежда и риза, опущенная до пят, ни огромный клобук на голове... ни непомерно частое посещение храмов, ни созерцание и целование икон» [1].

Они с восхищением рисуют облик своего современника, обладающего всесторонними познаниями, ораторским искусством, а главное — убежденного в истинности и гуманности новых идей и готового идти за них на любую пытку. Блестящая характеристика реформаторов Иеронима Пражского и Яна Гуса, казненных церковью за их убеждения, дана в письме Поджо Браччолини к Лоренцо Бруни [2]. Великолепные качества новой,

---

[1] Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии, с. 47.

[2] См. там же, с. 93.

свободной и раскованной личности подтвердил примером собственной жизни Джордано Бруно, гордо бросивший инквизиторам перед тем как взойти на костер: «Сжечь — не значит уничтожить. Грядущие поколения меня оценят и поймут».

Для гуманистов Возрождения человек — высшее существо во Вселенной, способное к безграничному развитию своих творческих способностей. Он обладает самостоятельной ценностью, он свободен, независим, активен. «Из всех смертных в лучшем положении находится человек, который превосходит остальных как природой, так и естественным счастьем, будучи наделен способностью познания, свободным выбором,— тем, что более всего может привести его к счастью»[1],— утверждал крупнейший итальянский гуманист Пико делла Мирандола.

Таким образом, в противовес христианству, нивелировавшему личность, гуманисты выдвинули мысль о ценности, неповторимости индивида, нередко опираясь при этом на пантеистическую трактовку мира, согласно которой любая вещь на земле, и особенно человек, есть часть обоготворенной природы. «Человек есть собственное царство, свободное и благородное»[2], — так ярко и выпукло выразил эту идею мыслитель, открывавший эру философии Нового времени — Николай Кузанский. Николай Кузанский считал познание природы, реализацию творческих способностей человека основной целью человеческой жизни, ибо «познание есть жизнь ума, та цель, к которой он стремится»[3]. Он высказывает и мысль о бесконечном шествии человеческого разума к истине: «Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу»[4].

Оптимистическая вера в неограниченные возможности человека присуща и сочинениям Д. Бруно, в частности его трактату «О героическом энтузиазме», где воспевается разум, который никогда не останавливается на познанной истине, но всегда будет идти дальше и дальше к непознанному. Та же убежденность в творче-

---

[1] Цит. по: Л. М. Брагина. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола.— В кн.: Средние века. Вып. 28. М., 1965, с. 131.

[2] Nicolai de Cusa Opera. Basilae, 1565, p. 217.

[3] Nicolai de Cusa Opera, p. 284.

[4] Николай Кузанский. Избр. философ. соч. М., 1937, с. 10.

ских силах человеческого разума, для которого нет никаких скрытых, непознаваемых явлений, звучит и в словах Галилео Галилея: «...Человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа...»[1].

Отметив исторические заслуги гуманизма Возрождения, мы должны вновь напомнить, что он возник в определенную историческую эпоху и потому выражал не только ее силу, но и слабость. Он был (и не мог не быть) внутренне противоречивым. Это выражалось, во-первых, в том, что всем гуманистам, о которых шла речь выше, была свойственна определенная непоследовательность, связанная с тем, что они выражали интересы класса, который, будучи прогрессивным в эту эпоху, вместе с тем уже обнаружил свою эксплуататорскую сущность. В социальной действительности существовало противоречие между идеалом свободной личности и положением трудящихся. Это нашло свое отражение в том, что буржуазные гуманисты в известной степени пренебрегали интересами народных масс, их учение в определенной мере носило аристократический характер.

Будучи идеологами буржуазии, они осуждали феодальную собственность (так, Д. Бруно требовал секуляризации церковных владений), но частная собственность как таковая составляла, по их мнению, одно из неотъемлемых прав человека. Этим была продиктована и недостаточно последовательная критика гуманистами религии.

Провозглашенный гуманистами принцип защиты свободной индивидуальности заключал в себе противоречивые начала: с одной стороны, он был исторически прогрессивным, обосновывая право личности на свободную предпринимательскую деятельность, а с другой — он подспудно содержал в себе идею возможности реализации гуманистических идеалов только для представителей господствующего класса. Принцип индивидуализма, как мы увидим дальше, был подхвачен буржуазным гуманизмом в последующие исторические эпохи и в полной мере обнаружил свою несовместимость с подлинным гуманизмом.

Идеологи Возрождения использовали гуманистиче-

---

[1] Антология мировой философии, т. 2. М., 1970, с. 229.

ские идеалы античности для доказательства того, что они могут быть воплощены в жизнь только грядущим обществом. Именно это общество призвано привести в гармонию личные и общественные интересы, именно в нем будут царствовать свобода, равенство и братство. Не понимая сущности общества и законов его развития, они в своих требованиях коренной перестройки общественных порядков исходили только из нравственных требований. Их горячее и искреннее возмущение тем, что ничтожная кучка феодалов присвоила себе право распоряжаться судьбами всех остальных людей, сочеталось с убеждением, что только буржуазия может реализовать провозглашенную ими концепцию свободного, творческого человека.

Гуманизм эпохи Возрождения был противоречив и в другом аспекте. Если вначале, как мы уже говорили, он представлял собой более или менее однородное идейное течение, то чем дальше, тем явственнее в нем проступали различия, отражающие определенные социальные перемены и главным образом изменившиеся взаимоотношения внутри третьего сословия. В связи с этим в рамках гуманизма постепенно вырастают *две тенденции*, разница между которыми постоянно нарастает и в конце концов переходит в почти полную противоположность. Первая тенденция представлена буржуазным гуманизмом, который в процессе исторического развития все более определенно выражает собственные интересы класса буржуазии. Вторая выступает в виде демократического гуманизма как выражения интересов трудящихся масс общества.

Следует отметить, что полного совпадения интересов социальных групп, составлявших третье сословие, никогда не было и не могло быть. Определенное совпадение было возможно лишь до тех пор, пока перед ними был общий враг — феодализм. Буржуазия еще шла к политической власти. Но переход власти в ее руки означал вместе с тем конец былого единства третьего сословия.

Перед буржуазией теперь стоит задача не борьбы со своим историческим предшественником, а укрепления и увековечения собственного господства. И ради этой цели она стремится сдержать революционный порыв масс, которым она уже воспользовалась в своих интересах. Теперь достаточно очевидным становится то, что

прежде не так легко было обнаружить: гуманизм ранней буржуазии, несмотря на его в общем прогрессивный характер, нес на себе печать исторической ограниченности того класса, интересы которого он выражал. И по мере того, как утрачивает прогрессивные черты буржуазия, все более умеренными становятся и гуманистические идеи, высказываемые ее идеологами.

Чем дальше шло историческое развитие, тем яснее проступали противоречия общества, теперь уже буржуазного. Стало очевидным, что гуманистические идеалы и человеческие права не распространяются на большинство общества, а используются только буржуазией, что в рамках победившего капиталистического общества, так же, как и при феодализме, нельзя примирить интересы личности и общества, что лозунги свободы, равенства и братства реализованы лишь формально (равенство — как равенство перед законом, свобода для трудящихся — как свобода продавать свою рабочую силу и т. д.).

Поэтому пути отмеченных выше двух тенденций в гуманизме существенно расходятся. Если даже самые решительные представители буржуазного гуманизма не шли дальше требований наделить каждого человека частной собственностью и стремились обосновать необходимость грядущего господства буржуазии, то сторонники демократического гуманизма говорили о том, что нужно вообще уничтожить общество, где существуют частная собственность и гнет, и создать такой строй, при котором «знания, почести и наслаждения являются общим достоянием»[1]. Представители этого направления в гуманизме являются прямыми продолжателями идей, высказанных вождями антифеодальных выступлений крестьян в средневековой Европе. Наиболее ярко демократический гуманизм был выражен у Т. Кампанеллы, Т. Мора, Ж. Мелье. Вольтер писал Даламберу, что он дрожал от ужаса, читая «Завещание» Ж. Мелье. И это не удивительно, ибо в этом замечательном произведении были высказаны мысли о том, что именно присвоение людьми благ земли в собственность, вместо того, чтобы обладать ими сообща, является причиной всех зол и бедствий на земле[2]. Мелье предлагает весьма радикаль-

[1] Т. Кампанелла. Город солнца. М., 1954, с. 45
[2] См. Ж. Мелье. Завещание. Т. 3. М., 1954, с. 198—203.

ные пути избавления от этих бед — народная революция как единственно возможное средство для ликвидации социального неравенства и политической деспотии имущих классов. Именно она даст возможность уничтожить частную собственность и построить новое общество, основанное на общности имущества.

Понятно, почему Вольтер как представитель буржуазного гуманизма XVIII века мог дрожать от ужаса, читая подобные строки. Как и все просветители, он главным образом сражался против разлагающегося феодализма и был весьма умерен относительно средств перестройки общества. На немецкой почве буржуазный гуманизм был подхвачен Гердером, Шиллером, Кантом, которые вследствие специфических условий Германии были еще более умеренны, чем их французские собратья. Задачи гуманистического переустройства общества сводятся ими к перестройке внутреннего мира человека, к созданию новой системы этического и эстетического воспитания.

Тенденция же демократического гуманизма в XIX веке была обогащена социалистическими элементами и ярко выразилась в сочинениях социалистов-утопистов, идеи которых, как известно, послужили одним из теоретических источников марксистской теории вообще и марксистского гуманизма в частности. Сторонники этого направления гуманизма ясно видели, что и буржуазное общество является антигуманным, что по мере его развития все больше возрастает нищета и угнетение масс народа. Поэтому их критика обращается против буржуазных порядков, они отстаивают не только обязанность каждого трудиться (как это, скажем, делал и Т. Кампанелла), но и право человека на труд.

В их работах обосновывается необходимость уничтожения буржуазного общества и перехода к новому строю, свободному от всякой эксплуатации. В то же время они, как и все предшественники марксизма, не осознавали объективной закономерности возникновения нового общества и по-прежнему апеллировали к чувству человека, к необходимости реализации нравственных идеалов. Давая в целом высокую оценку взглядам социалистов-утопистов, классики марксизма отмечали эту сторону их концепции как выражение слабости и утопичности. По словам Ф. Энгельса, они «облекали свои требования в форму благочестивых пожеланий, о кото-

рых нельзя было сказать, почему они должны быть осуществлены именно теперь, а не на тысячу лет раньше или позже»[1].

Им свойственна была еще одна черта — отрицание революционных методов борьбы за новое общество, упование на возможность перестройки социальной действительности с помощью организации коммун, фаланг и т. д. Их отказ от политической борьбы был «одновременно отказом от классовой борьбы, то есть единственно возможного способа проявления жизнедеятельности того класса, в интересах которого они выступали»[2].

Возникновение пролетариата как класса вызвало к жизни новую идеологию, направленную против господствующих буржуазных отношений. Эта идеология базируется на научном мировоззрении, в частности на материалистическом понимании истории. Научный коммунизм, созданный К. Марксом и Ф. Энгельсом, связан с появлением *пролетарского, социалистического гуманизма* — высшей формы гуманизма. Творцы научного коммунизма критически переработали демократические и социалистические элементы прошлого гуманизма и создали принципиально новое учение. Критика антигуманной сущности эксплуататорского общества органически соединилась в нем с научным обоснованием необходимости перехода к коммунизму. В развитии гуманизма наступил новый этап.

Социалистический гуманизм преодолел абстрактный подход к вопросу о сущности человека, свойственный всему предшествующему гуманизму. В «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс охарактеризовали реальные предпосылки осуществления гуманистических идеалов: «Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем... познавал себя как человека... Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его при-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 497—498.
[2] Там же, с. 497.

роды надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»[1].

Следовательно, марксистский гуманизм не только провозглашает гуманистические идеалы, но и ставит перед собой задачу научного обоснования этих идеалов и практической борьбы за их воплощение в жизнь. Вместе с тем К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали тесную связь между гуманизмом и коммунизмом, называя коммунизм *реальным гуманизмом.* Коммунизм — общественный строй, сущность которого состоит в том, чтобы сделать обстоятельства человечными, чтобы сбросить с человека всю мерзость старого мира. Создание же этих человечных обстоятельств позволит человеку во всей полноте раскрыть свои способности.

Марксизм впервые поставил вопрос о революционном освобождении всех угнетенных и указал пути для осуществления гуманистических идеалов для всех членов общества, а не для его привилегированной части. Он носит подлинно демократический характер. В нем идеи гуманизма связаны с классовой борьбой пролетариата как «единственного до конца революционного класса», который не стремится увековечить свое господство, а строит бесклассовое общество — коммунизм. Поэтому мы вправе сказать, что марксистский гуманизм представляет собой последовательную, научную и революционную теорию.

Пролетарский гуманизм предлагает реальные пути всестороннего гармоничного развития личности. Для того, чтобы установились подлинно гуманные отношения между людьми, нужно устранить основу угнетения и эксплуатации — частную собственность. Коммунизм как положительное упразднение частной собственности, самоотчуждения человека равен гуманизму[2], писал Маркс. Только социализм как подлинно гуманный строй предоставляет каждому трудящемуся возможность стать человеком-творцом, гармонически развитой личностью.

Именно марксистский гуманизм выступает основным идейным противником современного буржуазного гуманизма, который в значительной степени растерял прогрессивное идейное содержание, полученное им в на-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 145—146.
[2] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с. 116.

следство от своих предшественников. Теперь, когда мы вкратце рассмотрели поступательное развитие гуманистической мысли от первых ее шагов до появления научно обоснованной теории марксистского гуманизма, а также идейные истоки буржуазного гуманизма, настало время перейти к характеристике современного буржуазного гуманизма. Об этом и пойдет речь в следующих разделах брошюры.

ГУМАНИСТИЧЕН ЛИ «НЕОГУМАНИЗМ»?

Современный капитализм испытывает глубочайший кризис, пронизывающий все стороны общественной жизни: экономическую, политическую, духовную. Этот кризис порожден антагонистическими противоречиями империализма, его враждебностью прогрессу и интересам народных масс. Неизлечимая болезнь капитализма — противоречие между общественным характером труда и частным способом присвоения произведенных продуктов. «На фоне небывалых возможностей, которые открывает нынешнее развитие науки и техники, особенно ярко выступает неспособность империализма избавить общество от бедности и нищеты, ликвидировать безработицу, обеспечить трудящимся и мелким собственникам жизнь, свободную от страха за завтрашний день» [1].

Буржуазия уже утратила историческое оправдание своего господства и, по существу, является паразитическим наростом на теле общества. Интересы монополистической буржуазии все больше противоречат интересам громадного большинства общества. Существенные изменения, происшедшие в мире в последние десятилетия (рост мирового революционного движения, крах колониальной системы империализма, научно-техническая революция и связанные с нею изменения в характере труда, в социальной структуре), способствуют тому, что в лагерь сторонников борьбы за демократию и социализм вовлекаются все новые слои общества.

[1] Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г. М., 1969, с. 46.

Общий кризис капитализма отражается и на состоянии духовной культуры буржуазного общества. Достижения духовной культуры современная буржуазия пытается использовать в своих собственных, эгоистических целях. В условиях империализма увеличивается пропасть между культурными достижениями человечества и реальной возможностью трудящихся масс участвовать в их производстве и потреблении. Современное буржуазное общество существенно ограничивает возможности трудящихся в получении образования, в развитии творческих способностей; трудящимся навязывается продукция «массовой культуры», которую господствующий класс использует для манипулирования массами, для воспитания их в духе примирения с существующими общественными порядками.

Образование для народа буржуазия хотела бы свести к объему знаний, необходимых для его участия в процессе материального производства, но потребности развития производства заставляют ее вопреки собственному желанию идти на определенные уступки в этом вопросе. Правда, это образование носит форму узкопрофессионального обучения, а не всестороннего образования и воспитания.

Следствием насильственного отстранения масс от культуры является их культурная отсталость. В «Критике Готской программы» К. Маркс показал, что отстранение масс от культуры неотделимо от существования классового общества и что надежда на возможность осуществления равного для всех народного образования в обществе, где сохраняются глубокие экономические различия в положении классов, есть лишь утопия, «демократическое суеверие». Массы не могут полностью овладеть богатством культурных ценностей и тем более стать их полноправными творцами, пока не будут изменены социальные условия. Только на путях социалистической революции и переворота в области культуры они могут вернуть себе все те достижения человеческой культуры, которых они были лишены в течение долгих веков предшествующей истории.

Кризис бужуазной культуры выражается и в том, что, с одной стороны, происходит непрерывное накопление духовных ценностей, знаний, гуманистических идеалов как отражения чаяний большинства человечества, а с другой — в различных формах буржуазного общест-

венного сознания продолжают существовать такие представления, которые служат целям оправдания и увековечивания существующей системы эксплуатации. Наиболее ярким свидетельством этого является кризис буржуазной нравственности и искусства. Поэтому не случайно все громче звучат тревожные голоса прогрессивных деятелей западной культуры, предостерегающих от тлетворного влияния потока нигилизма, цинизма, проповеди культа силы, секса, власти денег, который низвергается со страниц книг и журналов, с экранов телевизоров и кинотеатров.

Кризисное состояние буржуазной культуры свидетельствует о том, что капитализм исторически изжил себя, что все его попытки преодолеть противоречия ради продления своего существования не приносят желаемого результата. Напротив, эти противоречия постоянно воспроизводятся в возрастающих масштабах. Затянувшийся процесс умирания капитализма загоняет болезнь внутрь. Выход из этого кризиса невозможен без радикальных социальных перемен, без активной революционной деятельности масс.

Кризис буржуазной культуры является настолько очевидным, что почти все философы и социологи Запада вынуждены рассматривать его в своих концепциях. По-разному определяя причины и признаки этого кризиса, предлагая различные варианты выхода из него (или фактически отрицая возможность такого выхода), они едины в стремлении представить трагедию буржуазной культуры как кризис и загнивание человеческой культуры вообще.

Отражение кризиса культуры теснейшим образом связано с постановкой проблем гуманизма в буржуазной мысли. В самом деле, ведь вопрос о сущности человека, о его судьбе в современном мире, о возможности его свободного и всестороннего развития нельзя всерьез рассматривать без анализа того, в каких социальных условиях живет этот человек. Поэтому почти все направления современной буржуазной идеологии так или иначе ставят эти вопросы. Другое дело, как они решают эти вопросы, каково содержание буржуазных гуманистических концепций.

Современный буржуазный гуманизм крайне противоречив и многолик, будучи связан с другими сторонами различных философских и социологических направле-

ний и отражая неоднородность современной буржуазии, а также примыкающей к ней буржуазной интеллигенции.

Возникает вопрос: правомерно ли говорить о буржуазном гуманизме сегодня, если буржуазия давно превратилась в консервативную силу общества? Ведь гуманизм всегда был знаменем передовых классов общества и носил прогрессивный характер.

При ответе на этот вопрос надо иметь в виду следующее. Прежде всего гуманизм буржуазии на всех этапах ее развития был исторически ограниченным, непоследовательным и противоречивым и эти его черты все более отчетливо выступают по мере развития общества. Что же касается современной буржуазии, то она неоднородна по составу, в нее входят крупная, средняя и мелкая буржуазия. Интересы этих социальных слоев, совпадая в основном — в плане защиты системы, основанной на частной собственности, вместе с тем имеют определенные различия, выражающие в конечном счете различие их положения в системе капиталистического общественного производства. В особенности ярко это прослеживается в расхождении интересов крупных монополистов и мелкобуржуазных слоев. Сказанное относится к буржуазной интеллигенции, которая претерпевает определенные изменения, связанные, в частности, с социальными последствиями научно-технической революции в условиях капитализма.

Современная техника по мере своего развития и основанное на ней промышленное производство во все возрастающей степени требуют объединения умственного и физического труда, возрастания доли умственного труда в процессе производства. Вследствие этого «...интеллигенция все больше пополняет ряды работников наемного труда. Ее социальные интересы переплетаются с интересами рабочего класса, ее творческие устремления сталкиваются с интересами хозяев-монополистов, для которых прибыль превыше всего. Хотя имеется существенная разница в положении различных групп интеллигенции, все бо́льшая ее часть вступает в конфликт с монополиями и с империалистической политикой правительств»[1]. Значительная часть представителей бур-

---

[1] Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г., с. 303.

жуазного гуманизма выражает интересы тех социальных слоев, которые испытывают возрастающее давление со стороны господствующего класса и имеют все основания быть недовольными своим положением в капиталистическом обществе.

Нельзя забывать и о том, что поскольку очень многие буржуазные теоретики выступают под флагом гуманизма и даже претендуют на то, что именно они являются единственными наследниками гуманистических идей прошлых эпох и поборниками гуманизма в современных условиях, тем более важно выяснить вопрос о том, в какой мере они действительно решают актуальные проблемы гуманизма.

Вопросы гуманизма занимают значительное место в концепциях буржуазной философии культуры, то есть того направления в философии истории, представители которого считают, что история человечества есть история его духовного развития, его духовной культуры. Сама же духовная культура отрывается ими от материальной основы жизни общества и предстает в роли определяющей силы общественного развития. Исходя из этого, гуманистические проблемы в этой концепции рассматриваются через призму вопроса о месте человека в современной культуре, о тех опасностях, которые несет ему ее кризисное состояние.

В условиях ФРГ это направление представлено Т. Литтом, А. Вебером и Э. Шпрангером. Все они настойчиво подчеркивают связь своих взглядов с учениями таких выдающихся прогрессивных деятелей немецкой культуры эпохи Просвещения, как Гердер, В. Гумбольдт, Гёте и другие. Именно это обстоятельство, а также то важное место, которое занимают проблемы гуманизма в их собственных сочинениях, и послужило Шпрангеру основанием называть философию культуры в ФРГ «неогуманизмом» [1].

Но декларации о родстве с гуманистическими уче-

---

[1] Правда, один из современных немецких буржуазных философов Алвин Димер считает, что «неогуманизм» — дитя Германии XVIII века, что у его колыбели стояли Винкельман, В. Гумбольдт и другие немецкие гуманисты той эпохи (См. A. Diemer. Grundriβ der Philosophie. Meisenheim am Glan. 1962, S. 362 и след.). Но для нас важно подчеркнуть, что это различие в трактовке понятия «неогуманизм» не отрицает мысли, что речь идет о специфически немецком варианте гуманизма.

ниями прошлого не должны нас обмануть, поскольку из этих учений воспринята не их прогрессивная направленность, а лишь отдельные идеи, которые к тому же подвергнуты критическому переосмыслению, что зачастую до неузнаваемости изменяет их первоначальный смысл. В качестве примера можно привести отношение к гуманистическим идеям Гердера — крупнейшего представителя немецкого Просвещения. «Неогуманизм» проявляет особый интерес к разработанным им идеям взаимосвязанности и согласованности различных сторон культуры, неповторимости и исключительности эпох, наций и культур, принципу индивидуальности и др. В то же время, истолковывая эти идеи весьма тенденциозно, он отбрасывает выдвинутые Гердером идеи всемогущества человеческого разума, прогрессивного развития общества и культуры, детерминизма в этом развитии, поскольку эти идеи якобы противоречат подлинной свободе индивида.

Вопрос о том, как влияет буржуазное общество на сущность человека, представители «неогуманизма» выясняют с помощью понятия «отчуждение», широко распространенного в западной общественной мысли. В работе А. Вебера «Третий или четвертый человек. О смысле исторического бытия»[1] дается характеристика изменений человека в предшествующие исторические эпохи. Он выделяет четыре типа человека в истории. «Первый человек» возник около 500 тыс. лет назад — это неандертальский человек, который характеризуется как «простое, агрессивное существо, занимающееся собирательством и охотой». «Второй человек» появился около 100 тыс. лет назад, с ним связаны и те примитивные культуры, которые еще существуют на Земле. «Третий человек», или «прометеевский человек», появился в IV—III тысячелетии до н. э. и существует до сих пор. Он достиг вершины развития в современных буржуазных странах. В этом образе человека господствуют возвышенные душевно-духовные качества, именно он, по словам А. Вебера, интегрирован для осуществления свободы и гуманности.

Но внутри мира «третьего человека» действуют законы технического отчуждения, которые разрушают его

---

[1] См. A. Weber. Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München, 1953.

высокие душевные и духовные качества, «размывают» этот образ и превращают его в «четвертого человека». Это связано с тем, что поворот к материальной жизни, господство цивилизации вызывают распад старых религий и появление новых «псевдорелигий» (то есть «демократического капитализма», «советского коммунизма», «демократического социализма» и т. д.), которые, как убежден Вебер, неспособны дать ответы на животрепещущие вопросы современности.

Что же представляет собой «четвертый человек»? Вебер не жалеет мрачных красок для его описания. Человек этот — порождение современной техники и авторитарного режима. Ему свойственны грубые и примитивные склонности, он так же (если не больше) агрессивен, как и его далекий предок — «первый человек». Что касается внутренних причин изменения «третьего человека», то вся вина возлагается на современное рационально-логическое мышление. Будучи направлено на познание материи, механики и на открытие причинности, оно вызывает рационализацию бытия и приводит к разделению труда, которое превращает человека из целостного существа в частичного «функционера», выполняющего функции в производстве и полностью подчиненного бюрократической иерархии. Таким образом, рационалистическое мышление разрушает целостность внутреннего мира человеческой личности.

Весьма близок к Веберу в понимании этих проблем и Т. Литт, который посвящает много работ рассмотрению вопроса о разрушительном влиянии на человека современной техники, организации труда и «технического» мышления. Современная система производства обездушивает и дегуманизирует историческое бытие человека. Это связано с господством нового «порядка труда», который продиктован целью производства вещей, для чего люди объединяются в производственные коллективы. При этом нивелируются человеческие чувства и склонности и производитель рассматривает самого себя как вещь, как нечто, всецело подчиненное цели производства.

Кроме того, «порядок труда» имеет союзника — человеческий разум, «техническое мышление», которое переносит законы природы на мир человека. Между тем истинно человеческую сущность, продолжает Литт, составляет иррациональное начало, которое вступает в

непримиримое противоречие с рационализацией. Против человека направлена и «механизация», под которой понимаются прежде всего развитие техники и внедрение ее в различные сферы жизни общества.

Литт понимает, что невозможно остановить процесс «рационализации» и «механизации», что «эта система не может быть устранена из жизни нынешнего поколения, какие бы методы для этого ни применялись... За малейшую попытку замедлить процесс в мире организованного труда пришлось бы поплатиться гибелью миллионов»[1]. Основной недуг современного общества Литт видит в том, что механизация приняла угрожающие размеры и охватила всю общественную жизнь. Он приписывает коммунизму стремление превратить людей в членов некоего управляемого механизма, в средство, которое подвергается антигуманистической обработке.

Эти утверждения Вебера и Литта искажают действительное положение вещей. Механизация и рационализация производственных процессов, использование достижений научно-технической революции во всех областях жизни общества вызвано потребностями современного этапа развития и само по себе не является враждебным человеку. В результате развития материальной культуры современный человек находится на более высокой ступени общественного развития, чем его предшественники. Нельзя ставить в вину науке и технике тот факт, что капитализм как система использует многие их достижения во вред человеку. Именно капиталистическое использование сил природы, покоренных с помощью науки, стало опасным для человечества.

Рассматривая взаимоотношения между человеком и машиной в условиях капиталистического производства, К. Маркс показал, что машины создаются как продолжение человеческих органов и умножают силы человека, участвующего в производстве. Внедрение машин диктует необходимость кооперированного характера труда и требует организации его. Но сама по себе эта организация не может лишить человека ни жизненных средств, ни широты духовных запросов. «Не подлежит никакому сомнению,— указывал в связи с этим К. Маркс,— что машины сами по себе не ответственны

[1] Th. Litt. Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte West-Ost-Gegensatzes. Heidelberg, 1959, S. 75.

за то, что они «освобождают» рабочего от жизненных средств»[1]. Противоречия и антагонизмы, свойственные капиталистическому производству, продолжает он, происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения.

К. Маркс пишет далее, что тот характер самостоятельности, отчуждения, который капиталистический способ производства придает условиям труда и продукту труда по отношению к рабочему, с появлением машин развивается в полную противоположность между рабочими, с одной стороны, и условиями труда и его продуктами — с другой. А для Вебера и Литта эксплуатация рабочего при посредстве машины равнозначна эксплуатации рабочего машиной.

Капиталистическое применение машин извращает их действительное назначение и приводит к тому, что вместо облегчения условий труда рабочего машины приносят ему вред. Машина, говорит К. Маркс, сокращает рабочее время, а капиталистическое применение ее повышает интенсивность труда. Машина знаменует собой победу над силами природы, а капитализм порабощает человека силами природы. Машина увеличивает богатство производителя, а капитализм превращает его в паупера.

Значит, не существует извечного антагонизма между человеком и машиной. Техника создается людьми и призвана служить им. Но в условиях капитализма существует антагонизм между людьми труда и капиталистами — владельцами средств производства, которые используют технику во вред производителю материальных благ. В обществе, основанном на эксплуатации, отношения людей принимают в их глазах фантастическую форму отношения между вещами[2]. И это мистическое, туманное покрывало будет сброшено с материального процесса производства лишь тогда, «...когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»[3].

Социализм обеспечивает развитие и использование техники в интересах народа. Только при социализме ра-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 451.
[2] Там же, с. 82.
[3] Там же, с. 90.

бочий перестает быть средством для получения прибыли, «говорящим орудием», как называли его в эпоху рабовладельческого общества, и становится подлинной целью производства. Ведь, по словам К. Маркса, истинное назначение производства в обществе, достойном человечества,— удовлетворение постоянно растущих потребностей его членов.

Техника требует разделения труда и, следовательно, на определенном этапе развития она способствует превращению человека в частичного рабочего, занятого более или менее постоянно одним и тем же делом. Однако само разделение труда диалектически противоречиво: превращая человека в частичного рабочего, оно в то же время является необходимым условием технического прогресса, а значит, и прогресса общества в целом.

При капитализме разделение труда делает человека придатком машины в ущерб цельности его интеллектуальных способностей. К. Маркс специально подчеркивает существенное противоречие между старыми формами разделения труда и новыми условиями крупной промышленности, которое капитализм не смог разрешить. Если в мануфактурном производстве рабочий выполнял работу с помощью инструмента, то на фабрике он служит придатком машины. Пожизненная специальность — управлять частичным орудием, превращается в специальность — служить частичной машине[1]. Но вслед за этим К. Маркс показывает, что развитие крупной промышленности требует постоянного перемещения рабочих из одной отрасли производства в другую, их всесторонней подвижности, хотя капиталистическая форма производства и соответствующие ей экономические отношения находятся в прямом противоречии с уничтожением старого разделения труда[2].

Литт же сосредоточивает внимание на технологической стороне трудового процесса, не вскрывая классового характера форм использования техники. Его стремление перенести проблему соотношения человека и техники в мир индивидуального сознания и представить ее как проблему абстрактного индивида притупляет социальное звучание вопроса. Все социальные конфликты, связанные с капиталистическим использованием

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 433.
[2] См. там же, с. 499.

техники, Литт истолковывает в плане воздействия техники на человека вообще, живущего как бы вне времени и пространства и, конечно, вне классов и классовой борьбы.

Порок концепции Литта заключается в абсолютном разграничении человека и природы. Природа материальна, в ней можно обнаружить повторяемость, закономерность. Во взаимодействии с природой в процессе производства его участники с наибольшей вероятностью получают ожидаемые результаты. Но сущности человека якобы свойственно иррациональное творческое начало, характерное и для сферы государственно-политической жизни при капитализме. Из этого следует, что если человек намерен раскрыть тайны природы, то он должен распрощаться со своими мечтами и стремлениями возвыситься до сферы «чистого» мышления. А это чревато дегуманизацией, а в конечном счете и полной утратой человеческой личности.

В действительности человек не может быть оторван от природы. Социальная жизнь есть высшая форма движения материи, возникшая на базе развития ее низших форм и включающая их в себя в «снятом» виде. В процессе производства человек так же выражает свою сущность, как и в духовной деятельности; обе эти сферы неразрывно связаны между собой. Именно в производственной деятельности, где осуществляется связь человека с природой, его активное, преобразующее отношение к ней, заключены истоки всех тех духовных ценностей, которые Литт пытается противопоставить материальной жизни общества.

Другая ошибка Литта в решении вопроса об отчуждении состоит в игнорировании социальной стороны производственного процесса. Эта ошибка имеет в основном классовые корни и ведет к искажению понимания связи между «порядком труда», то есть отношениями людей, порожденными технологической стороной производственного процесса, системой организации труда, и отношениями идеологическими. Литт отбросил промежуточное звено этой связи — социальную сторону способа производства. Сводя производственные отношения к технологическим, он уходит от ответа на вопрос о собственности на средства производства, о месте рабочего и капиталиста в системе производства. С помощью понятия «порядок труда» рассмотрение производственных

отношений подменяется анализом технологической формы процесса производства.

Э. Шпрангер рассматривает вопрос о месте человека в современной культуре несколько под другим углом зрения. Кризис культуры, по его мысли, развивается в результате особого образа мышления, признающего объективную закономерность, необходимость в общественном и культурном развитии. Он ведет свое начало от позитивизма XIX века. Это «инженерное мышление», претендующее на руководство развитием культуры, лишает человека подлинной воли, а вместе с тем и свободы, и открывает дорогу тоталитаризму. В результате человек «приучается желать только то, что он *может* сделать технически, и перестает желать то, что он *должен* был бы желать»[1]. Тем самым человек лишается «воли к культуре», основа которой заключается в долженствовании. Вслед за этим Шпрангер говорит, что воплощением «инженерного мышления» является исторический материализм.

Таким образом, критика здесь ведется с позиций иррационализма, который противопоставляется подлинно научному объяснению общественного развития и человеческой личности. Обращение к иррационализму еще раз показывает бессилие «неогуманизма» раскрыть закономерности процессов духовной жизни общества. Исторический материализм как научное понимание сущности общества отнюдь не является механическим перенесением законов природы на мир человека.

Итак, Шпрангер переносит проблему антигуманности современной культуры в область человеческого сознания, явно надеясь избежать тем самым практического решения этой проблемы, ибо оно возможно только на путях революционного преобразования буржуазной действительности. Он обрушивается против человеческого разума, считая, что свойственное ему признание наличия причинных связей в мире духа изгоняет из культуры нравственные нормы и ценности и потому превращает человеческий разум во врага культуры и человека.

Как известно, Кант, который в свое время тоже искал свободу в «метафизических глубинах» личности,

[1] См. его статью в сб.: «Wo stehen wir heute?», Gütersloh, 1960. S. 14.

пришел к аналогичным выводам. Но уже К. Маркс и Ф. Энгельс достаточно ясно показали, что оставаться в пределах «доброй воли» и не идти дальше — значит примиряться с существующими буржуазными порядками.

Шпрангер рисует тревожную картину падения морали в капиталистическом обществе: всеобщая безнравственность, эгоистический стиль жизни, безразличие человека к происходящим в мире событиям, утрата культурной совести и чувства ответственности и т. д. Он считает, что все эти противоречия невозможно разрешить с помощью развития техники или науки, а тем более — социальной революции. Разум тоже бессилен что-либо изменить. Что же остается в таком случае? Люди должны вернуться к абсолютному, то есть к богу, поскольку подлинная культура должна строиться на религиозном убеждении. Так он приходит к выводу о необходимости религиозного возрождения человеческого духа. Мы уже упоминали о том, что Вебер также считал распад старых религий одной из важнейших причин современного кризисного состояния культуры.

Шпрангер не желает замечать, что в условиях капитализма рождается новая нравственность, что развиваются и крепнут общественные силы, способные ставить перед собой подлинно нравственные цели коренной перестройки общества в интересах широких масс, способные самоотверженно, с глубоким знанием дела и пониманием своей исторической ответственности бороться за их претворение в жизнь. К. Маркс справедливо отмечал значение этих общественных сил, когда писал: «Мы знаем, что новые силы общества, для того чтобы действовать надлежащим образом, нуждаются лишь в одном: ими должны овладеть новые люди, и эти новые люди — рабочие»[3]. История полностью подтвердила эту мысль.

Шпрангер попытался поставить вопрос о влиянии государства на развитие культуры. Он признает, что это влияние также пагубно для культуры и человека, подчиняя их политическим целям господствующего класса. Но чем вызван этот процесс, каковы его источники? Оказывается, это проявление «исторического закона» развития культуры, которая на определенном этапе развития с необходимостью требует концентрирования государствен-

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 4.

ной власти и порождает деспотию. А концентрированная власть, в свою очередь, приводит к унификации мировоззрения людей, к насилию над свободой человека. Следовательно, в том, что современное буржуазное государство всецело взяло в свои руки культурное развитие общества, повинна сама культура.

В этой постановке проблемы интересны два момента: во-первых, то, что в ней определенным образом отражено реальное положение культуры в условиях современного капитализма, где буржуазия пытается подчинить ее развитие своим классовым интересам. Во-вторых, что Шпрангер решает эту проблему с позиций крайне абстрактного подхода, считая, что процесс развития культуры при капитализме и при социализме совершенно одинаков, во всех бедах повинна сама культура, а буржуазный строй здесь ни при чем.

«Исторический закон» Шпрангера носит явно надуманный характер. Возникновение деспотических, в частности фашистских форм правления, нельзя объяснить усложнением культуры, если не совершать насилия над историческими фактами. Деспотия существовала и тогда, когда культура носила примитивный по сравнению с современным ее состоянием характер. В то же время при наличии довольно сложной по структуре культуры существуют различные формы ограниченной буржуазной и подлинной — социалистической демократии. Провозглашая свой закон, Шпрангер смешивает требование определенного уровня централизации, выдвигаемое современным производством, с деспотией. Это требование наиболее полно обеспечивается на демократической основе социалистического общества. Позиция же Шпрангера объясняется чисто буржуазным стремлением переложить вину за антигуманный характер буржуазного общества на саму культуру.

Для современного капитализма характерен бурный процесс бюрократизации политической жизни. К. Маркс дал глубокую характеристику этого процесса, показав, что основанием и следствием его являются пассивность народа, слепое подчинение авторитету государства[1]. Исследуя этот вопрос на современном материале, советский социолог И. С. Кон пишет, что, тормозя рост политической активности и сознательности людей, современ-

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 201 и след.

ный капитализм создает аполитичную «массу», которая объективно страдает от своего положения, но не в силах что-либо изменить. Ее недовольство выражается смутно и глухо. Эта «масса» легко поддается демагогическим внушениям самого реакционного толка и используется определенными социальными силами для разрушения буржуазно-демократических свобод, которые для нее остались формальными. Сознание полной беспомощности перед силой бюрократической безличной организации рождает в ней агрессивность и тяготение к разрушению и насилию[1]. В какой-то степени Шпрангер отразил этот процесс, но не сумел вскрыть его причины, его сущность, а потому не увидел путей его преодоления.

Одним из вопросов, решение которого определяет характер гуманизма, является вопрос о сущности человека. Подлинно научное объяснение его дано в марксистской теории. Положение К. Маркса о сущности человека как совокупности всех общественных отношений раскрывает богатство этой сущности. Сущность человека надо искать в самой общественной жизни, во всем богатстве и многосторонности общественных отношений.

Для «неогуманизма» же основой решения вопроса о сущности человека остается принцип индивидуализма. И у Литта, и у Вебера сущность человека иррациональна и неповторима, его развитие в принципе не может быть подчинено естественным законам. В мире человека существуют только неизменные духовные ценности. Гуманизм в современных условиях, по Литту, состоит в том, чтобы предоставить человека самому себе, и в этом он видит преимущество «западного» (буржуазного) мышления перед «восточным» (социалистическим). Столь же индивидуалистичен в решении этой проблемы и Вебер, несмотря на то, что он придает определенное значение в формировании человека «социологическому и естественному слою» общества. Но решающая роль в процессе смены исторических типов человека отводится все же иррациональным силам, которые определяют способности человека, а через них — тип человеческих отношений. Сами же эти отношения складываются как результат осознанных, разумных действий людей.

[1] См. И. С. Кон. Социология личности. М., 1967, с. 220—223.

Перед нами типичный представитель идеалистического понимания истории, для которого определяющим в жизни общества является сознание людей. Вебер не считает возможным признать определяющее влияние способа производства и производственных отношений на всю общественную жизнь, он лишь соглашается с тем, что условия жизни влияют на перестановку, комбинацию заранее данных свойств человека.

Ни Литт, ни Вебер не видят того, что судьбу человеческой истории, а значит, и задачу создания наиболее гуманных условий жизни, решают массы, то есть индивиды, объединенные на основе материальных отношений в классы и иные социальные общности, которые составляют по сравнению с индивидом новые качественные образования.

Для «неогуманистов» индивид и масса — несоединимые понятия: масса — враг личности, коллектив — враг индивидуальности. Объектом критики становится коллективизм социалистического общества. Литт считает, что коллектив порожден промышленным трудом и потому полностью поглощает личность, лишает ее индивидуальных качеств. Его особенно возмущает то, что при социализме принцип коллективизма не ограничивается сферой промышленности, что социалистические коллективы существуют во всех областях человеческой деятельности.

Игнорируя единство материальных и духовных интересов людей как объективную основу коллективизма, Литт считает его неправомерным перенесением вредных свойств промышленного коллектива на все общество. Он не может представить себе коллектив иначе, как в виде объединения, насильственно подавляющего интеллектуальные способности, склонности и интересы человека. Гуманные отношения между людьми как результат извечных качеств человека, по словам Литта, возможны только вне коллектива.

Социальной предпосылкой подобных взглядов является то, что в капиталистическом обществе форма коллективизма носит действительно насильственный характер. Этот принцип распространяется не только на производственные объединения, но и на государство и другие формы социальных общностей людей. Раскрывая сущность этой «коллективности», К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «В существовавших до сих пор суррогатах кол-

лективности... личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса»[1]. Эта *мнимая* коллективность всегда противопоставляла себя объединенным в ней индивидам как нечто самостоятельное, она была объединением одного класса против другого и потому «для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы»[2]. Суррогатам коллективности классики марксизма противопоставляли действительную коллективность, которая формируется в ходе классовой борьбы пролетариата, а затем становится основой жизни социалистического общества.

«Неогуманизм» же переносит все характеристики суррогатов коллективности на социалистический коллективизм. В этом проявляется буржуазный характер этого гуманизма.

Социалистическая коллективность, основанная на прочном единстве целей и задач, которые ставят перед собой объединенные в ней люди, помогает им эффективно решать эти задачи. Коллективность, основанная на отнощениях товарищества и взаимопомощи, способствует развертыванию творческой активности людей, формированию у них чувства ответственности за порученное дело, чувство хозяина своей страны, человека-творца.

«Неогуманизм» видит свое родство с прошлым гуманизмом именно в защите принципа индивидуализма и борьбе против коллективизма. При этом упускается из виду одно чрезвычайно существенное обстоятельство: в период становления буржуазного общества индивидуализм в учениях гуманистов был связан с борьбой за освобождение личности от феодальных уз, за равенство людей. Он был основой учения о ценности личности и сыграл определенную прогрессивную роль, хотя, как мы уже отмечали, и в тех условиях он был противоречив.

С тех пор протекли столетия. Победа капиталистического строя не только не привела к освобождению трудящегося человека, но и сохранила закрепощение его, хотя и в новых формах. В современных условиях инди-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 75.
[2] Там же.

видуализм стал идеологическим средством оправдания буржуазных порядков. Он антигуманистичен по своему характеру, так как не только не помогает объединению трудящихся для борьбы, но напротив, служит целям их разобщения, прикрывая формальным равенством людей их фактическое неравенство в условиях капитализма. Рабочий класс может победить буржуазию только при условии объединения, он может почувствовать свою силу и значимость только в коллективе — в совместном труде, в общей организации, в борьбе. Для представителей угнетенных классов в условиях капитализма коллективизм становится единственной возможной формой самоутверждения личности, без которой невозможно освобождение ее. «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода»[1].

Тот факт, что представители «неогуманизма» защищают индивидуализм и выступают против коллективизма, говорит о буржуазном характере их взглядов, об их враждебности по отношению к революционно-освободительной борьбе трудящихся. Они теоретически обосновывают свободу личности только для представителей господствующего класса, для избранных, а не для масс.

Представители «неогуманизма» не отказываются от надежды спасти человека и его духовные ценности. Но будучи идеалистами, они ищут выход главным образом в совершенствовании индивидуального сознания. Поэтому большое значение придается формированию, образованию, воспитанию личности. Как правило, не вдаваясь в решение конкретных вопросов воспитания и образования, они пытаются определить его общее воздействие на сознание человека. Воспитание призвано помочь ему избежать опасностей, которые будто бы грозят ему со стороны разума, техники и коммунизма, причем эта последняя «опасность» представляется наиболее угрожающей.

Что же представляют собой взгляды сторонников «неогуманизма» по этому вопросу? Остановимся вначале на позиции Вебера. Он видит выход для человека в совершенствовании этико-эстетической формы познания мира, которая, по существу, отождествляется с чувствен-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 75.

ной ступенью познания. Вебер характеризует ее как способность человека путем озарения и интуиции воспринимать глубочайший смысл мира, то есть мистифицирует ее.

Целью формирования и воспитания человека является развитие в нем добрых чувств, доброй воли. Поэтому безусловно прав Р. Штайгервальд, когда он говорил, что практически это значит сказать людям: если вы поступаете в соответствии с вашими субъективными эмоциями добра, красоты, истины, то все в порядке. Это — не только затушевывание общественных корней тех или иных явлений капиталистической действительности, но и вообще затемнение понимания людьми этих явлений [1].

Литт видит спасение человека в гуманистическом образовании (как он его понимает). При этом, конечно, отрицается гуманистический смысл системы образования в условиях социализма, поскольку она строится на рациональной основе, на научных данных, а значит, якобы ведет к подчинению людей все той же механизации и рационализации.

Несостоятельность этих утверждений Литта становится очевидной, если поставить вопрос о том, что представляет собой процесс воспитания. Сущность его заключается в целенаправленном формировании личности с точки зрения определенных общественных идеалов. Гуманистическое воспитание человека будет эффективным только при условии, что идеал воспитания основан на глубоком понимании законов общественного развития. Воспитатель должен знать, чего он добивается в процессе воспитания. Следует учитывать и внутренние закономерности процесса воспитания, взаимоотношения между воспитателем и воспитуемым, а также внутри данного коллектива.

Литт игнорирует важнейшую социальную задачу воспитания — подготовку молодого поколения к жизни, к борьбе за овладение силами природы и преобразование общественных отношений в интересах трудящихся. Эта задача может быть решена только на основе познания и использования природных и общественных законов. Приписывая труду отрицательное влияние на человека, независимо от того, в рамках какой социальной системы он совершается, Литт обрушивается на

[1] См. его ст.: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1963, № 5, S. 611.

принцип политехнического образования, который он считает орудием подавления людей и превращения их в безропотных членов коллектива, лишенных собственной воли.

С вопросом о воспитании Литт связывает и проблему самовоспитания, смысл которой сводится к тому, что человек должен мобилизовать все силы и волю, замкнуться в самом себе, чтобы выжить в этом страшном современном мире, ибо он может рассчитывать только на самого себя. Человеку, говорит Литт, нужны благоразумие, способность действовать, дисциплина и самодисциплина, умение прислушиваться к голосу совести. Все эти качества помогут ему организовать «воспитательную самооборону» против соблазнов разума и мира вещей.

Эта «оборона», являющаяся, по сути, борьбой против научного понимания сущности человека и общественного развития, возможна, по Литту, только в условиях демократии. Сама же демократия не нуждается в разуме для формирования общественной жизни и способна предотвратить закостенелость общества. Демократия обеспечивает наличие самых различных убеждений, программ, политических партий, борющихся за власть, то есть все то, что так дорого для буржуазного интеллигента. Литт считает, что воплощением демократии являлось боннское государство при Аденауэре. И когда он ведет речь о необходимости усиления политического воспитания немцев, он имеет в виду пропаганду и защиту политики этого государства.

В странах социализма претворяется в жизнь система образования и воспитания народа, исполненная глубокого гуманистического смысла. Задачи коммунистического воспитания широко отражены в Программе КПСС и других партийных документах. Социальной базой, обеспечивающей единство всех сторон воспитания нового человека, являются социалистические общественные отношения. В основе коммунистического воспитания лежит научный подход к формированию личности. Духовная целостность личности создается научным мировоззрением, выработанным на основе всей совокупности знаний о природе и обществе. Научное понимание мира, его закономерностей помогает личности осознать свое место в этом мире, в социальной жизни, в борьбе за коммунизм.

Коммунистическое воспитание исходит из того, что личность неотделима от общества. Дарования человека, его потенциальные возможности раскрываются не в искусственной изоляции от других людей, а в процессе участия в производстве, в политической борьбе, в научной и художественной деятельности. Человек воспитывается в жизненной практике и для борьбы за гуманистические идеалы. Главной воспитывающей силой является коллектив, который передает человеку опыт предшествующих поколений, накопленные обществом культурные блага и создает возможность реализации способностей этого человека. В процессе свободного социалистического труда крепнут и развиваются новые нравственные отношения между людьми. Коммунистическая партия и Советское государство уделяют громадное внимание проблемам воспитания людей, видя в нем залог успешного строительства коммунистического общества.

Анализ взглядов представителей «неогуманизма» позволяет сделать вывод о несостоятельности их претензий на создание оригинальной теории общественного развития, которая представляла бы собой более высокую ступень общественной науки и в то же время развивала бы прогрессивные идеи гуманистов прошлого.

Проблемы, которые ставит «неогуманизм», являются отражением в буржуазном сознании реальных противоречий, характерных для современного капитализма. Но решение этих проблем он пытается найти на путях иррационализма и защиты принципа индивидуализма, поскольку вместо постановки вопроса о существовании действительного социального угнетения, принижающего личность, все внимание направлено на перестройку духовной жизни индивида. Кроме того, сторонники «неогуманизма» выполняют определенный социальный заказ— защиту капиталистического строя и борьбу против коммунизма и его идеологии по важнейшим вопросам гуманизма. Буржуазная классовая позиция закрывает им путь к решению этих проблем в теории, подобно тому, как капитализм делает невозможным их разрешение на практике.

Правда, в работах представителей «неогуманизма» дано яркое описание антигуманности капиталистического общества, субъективно они искренне озабочены по поводу судьбы человека, включенного в рамки буржуазной культуры. Но отражение этих реальных процессов

во многом иллюзорно. Подлинный гуманизм немыслим без признания закономерного и прогрессивного развития общества. Он не останавливается на критике бесчеловечности и несправедливости, а на основе познания законов общественного развития определяет пути движения общества и служит теоретической основой для практической борьбы людей за реализацию гуманистических идеалов.

Позитивная же программа «неогуманизма» расплывчата и недейственна. Ему нет дела до реального человека, очень часто лишенного необходимых для жизни средств, человеческих условий существования, нет дела до вопиющих социальных контрастов современного капитализма. Он живет в мире абстрактного человека, потому что это единственная возможность создать видимость решения гуманистических проблем. Неверие в силы и разум человека, в его способность практически преобразовать мир на благо всех людей порождает призыв к человеку уйти от опасностей внешнего мира в самовоспитание и самосовершенствование.

Еще менее действенным является способ спасения человека и ценностей гуманизма, который предлагают Вебер и Шпрангер, когда они полагают, что последним средством является религия. Действительно ли религия и гуманизм связаны столь неразрывно, можно ли решить проблемы гуманизма исходя из принципов христианства? Рассмотрим более подробно эти вопросы.

ИЛЛЮЗОРНЫЙ ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОГО И АНТИРЕЛИГИОЗНОГО БУРЖУАЗНОГО ГУМАНИЗМА

Современные буржуазные концепции гуманизма претендуют на общечеловеческий характер; каждое учение преподносится как внеклассовое, способное «облагодетельствовать» все человечество. Это особенно характерно для религиозных идеологов, которые исходят из тезиса о вневременности и абсолютной истинности религиозных догм. Несмотря на динамический характер нашей эпохи, научно-техническую революцию, развитие классовой борьбы,

религия продолжает быть мировоззрением многих людей. Противоречивость общественного прогресса в условиях империализма и связанные с ней войны, загрязнение природной среды, усиление эксплуатации, разорение мелкой и средней буржуазии рождают протест среди самых разных слоев населения капиталистического мира.

Этот протест может выражаться не только в активной борьбе за переустройство общества, но и в специфической, религиозной, форме. К. Маркс писал, что религиозное убожество есть «*выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества»[1]. Р. Гароди превратно понял эти слова как подтверждение прогрессивного характера религии, ее способности быть «ферментом» революционного движения масс.

Между тем специфика этого протеста такова, что он отнюдь не способствует действительному отрицанию, уничтожению социальных отношений, рождающих религиозные иллюзии. Религиозный протест — неприятие «превратного мира», бегство из него в мир мечты. Это протест пассивный, оставляющий неизменными эксплуататорские порядки. «Существующий мир мерзок и в знак протеста я поворачиваюсь к нему спиной. Но в мечтах я вижу иной, совершенный мир, и это меня утешает»,— так можно было бы выразить сущность этого протеста, консервирующего буржуазные порядки.

На всем протяжении существования классового общества идеологи господствующих классов использовали в своих интересах эту особенность религии. Идеологи современной буржуазии также возлагают надежды на религию, стремясь перевести любой реальный социальный протест в русло иллюзий. Это хорошо видно при анализе богословских спекуляций вокруг проблемы гуманизма. Несмотря на разнообразие религиозных и религиозно-философских течений (неотомизм, протестантская теология, христианский экзистенциализм и т. д.), можно обнаружить некоторые общие черты, свойственные религиозным концепциям современного буржуазного гуманизма.

Прежде всего бросается в глаза, что почти все пред-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.

ставители буржуазного гуманизма в его религиозной форме критикуют пороки капитализма, — слишком вопиющи эти пороки, чтобы их можно было замолчать. Даже Билли Грэхэм, один из влиятельных религиозных лидеров современной Америки, в книге «Мир с Богом» красочно обрисовывает атмосферу всеобщего смятения, тревоги, неустойчивости, в которой приходится жить человеку при капитализме. «Наши души — духовный вакуум»,— пишет он. Критикует моральный нигилизм буржуазного общества католический философ Жак Маритен; негодует по поводу расизма, национализма, колониализма, «чрезмерной эксплуатации» папа римский Павел VI; «зловещую картину современного человеческого бытия» рисует в книге «Истоки религии», изданной в Брюсселе, православный богослов Э. Светлов: «В мире царят фашизм, радиация, рост преступности, психических заболеваний, садизм...».

Религиозные идеологи не ограничиваются перечислением ужасов «этого безумного мира», а ставят вопрос о том, почему буржуазный мир катится в пропасть. Но как только они вступают в область объяснения реально существующих явлений, они отрываются от действительности и истолковывают пороки капитализма как проявление абстрактного зла, свойственного человечеству на всем протяжении его истории. Это зло, по словам теологов, рождается из сущности человека, из его греховности. «Почему столько злобы, страданий и горя? Откуда эта ненависть? Почему мы преклоняемся перед алтарями войны, жадности и нашей собственной выгоды?» — патетически вопрошает Грэхэм. Оказывается, «все скорби, вся горечь, все насилия, трагедии, боль и стыд человечества заключаются в одном маленьком слове — грех». Достаточно известный среди религиозных философов интуитивист С. Л. Франк подчеркивал, что бедствия человека связаны с его внутренним духовным миром, что «социальное зло, как всякое зло, в конечном счете определено греховной природой человека и поэтому не может быть устранено никакими внешними человеческими средствами». Уже в этом высказывании Франка обнаруживается пессимистическое восприятие как действительного положения человека, так и перспектив общественного развития. «Человек сам по себе грешник, он бессилен изменить свое положение»,— пишет Грэхэм. Следовательно, идеологи буржуазии непра-

вомерно выдают порочность капиталистического общества за ущербность человеческой природы.

Но возникает вопрос: можно ли претендовать на роль пророков гуманизма, которым известны пути освобождения личности от страшной действительности, одновременно признавая, что природа человека низменна и греховна? Ответ напрашивается отрицательный. Но религиозные идеологи не признают себя побежденными, они пытаются доказать, что гуманность, гуманизм органически связаны с религией[1]. Так, католический теолог Зельмайр в книге «Христианская человечность», сетуя на то, что «мир стал бесчестным, слова о гуманности — избитыми и опошленными», тем не менее считает, что будущее гуманизма неразрывно связано с христианством, более того, с христианской церковью: она-де «стала совестью, последним возрождением человечества, скалой в море, на которую взирают с верой и надеждой те, для кого свобода, справедливость, человеческое достоинство еще продолжают оставаться ценностью, а не словами»[2].

В энциклике 1967 года «Популорум прогрессио» Павел VI выдвинул положение о том, что христианское учение является «полноценным гуманизмом», противопоставив его «закрытому гуманизму» атеистов, который исключает бога и потому якобы является «гуманизмом бесчеловечным». Католическую церковь папа именует «экспертом человечности», который обладает «всеобъемлющим пониманием человека и человечества».

Каково же ныне это «всеобъемлющее понимание человека» у религиозных идеологов? Они отдают себе отчет в том, что в современных условиях, когда трудящийся человек все более ощущает свою силу, когда

---

[1] Следует отметить, что в рамках религии возможны как радужные надежды на обретение счастья человечеством, если оно будет следовать религиозным нормам, так и откровенно человеконенавистнические идеи. Значит, религия как таковая не совпадает даже с абстрактной гуманностью. Печальную известность снискал покойный кардинал Спеллман, который именем бога призывал американских солдат к убийствам и зверствам во Вьетнаме. Особенно ярко цинизм и неуважение к человеку проявились в распространившихся в последнее время в странах капитализма культах сатаны, которые являются одной из разновидностей религии, то есть извращенного, фантастического отражения в сознании человека внешних сил, господствующих над ним.

[2] J. Sellmair. Humanitas christiane. München, 1948, S. 16

существует теоретическое обоснование реальной ценности и достоинства человека в марксистском гуманизме, сводить сущность человека к его греховности — значит отказаться от надежды на внедрение религиозных идей в сознание масс.

В последнее время среди верующих широкое распространение получила концепция, созданная католическим религиозным философом и одновременно — крупным ученым-естествоиспытателем Тейяром де Шарденом. Человек для него — результат эволюции материи, несущей в себе творческое, божественное начало. Наряду с биосферой образуется ноосфера — разум объединенного человечества. Ноосфера воплощается в развитии науки и техники и имеет тенденцию к поступательному развитию. Правда, Тейяр в перспективе ставит предел развитию ноосферы, которая в конце концов должна слиться с «точкой Омега», началом начал.

Следует отметить, что, несмотря на религиозный в целом характер философии Тейяра де Шардена, в его мыслях об эволюции, о самостоятельности человека, овладевающего окружающим миром, о могуществе разума содержатся черты, которые подрывают религиозные догмы. Многие моменты христианского учения о человеке Тейяр вообще не считает нужным рассматривать. Именно поэтому ортодоксальные теологи упрекают его в том, что он «проходит мимо проблемы греховности», что у него как-то теряется «проблема искаженности человеческой природы и зла в мире». Видимо, не случайно орден иезуитов запретил публиковать те сочинения Тейяра де Шардена, которые носят философский характер.

Несомненные успехи человечества в социальной, научной и технической областях столь очевидны, что религиозные идеологи не могут на них закрыть глаза. С этим и связана одна из ведущих тенденций в религиозной антропологии XX века — возвеличивание человека и признание возможности изменить окружающие человека условия. Уже в папской энциклике 1967 года звучат слова о «полноценном гуманизме» христианства, выступающего якобы за «полное развитие всего человека и всех людей», человек рассматривается как главный творец своих успехов или неудач. О величии человека говорит и Джулио Джирарди, католический теолог, преподаватель философии в Салезианском университете

в Риме, который даже пытался найти точки соприкосновения между марксистским и христианским гуманизмом [1].

Не случайно теологи все чаще обращаются к тем местам из библии, где говорится о «догреховном» существовании Адама; тогда-де «человек был существом с духом и могучим, и высоким». Для обоснования идеи могущества человека, которая помогла бы убедить людей в гуманистической сущности религии, теологи используют библейское положение о человеке, сотворенном по образу и подобию бога. Бог, говорят они, дал человеку свободу и власть над природой. Следовательно, было время, когда человек обладал и могуществом, и господством над миром, и свободой. Свободу выбора между добром и злом бог предоставляет человеку до сего времени: в этом богословы видят великое уважение и любовь бога к своему созданию. Человек был бы унижен, рассуждают они, если бы бог с самого начала вынудил его следовать добру, лишив его возможности свободного выбора.

Однако идея могущества бога противоречит идее могущества человека; недаром в течение всей истории религии ее идеологи защищали именно ничтожество человека перед богом. Утверждение же самостоятельности и могущества человека всегда было проявлением свободомыслия по отношению к религии. Поэтому попытки доказать величие человека в пределах религиозной антропологии отнюдь не выглядят убедительными. Такую попытку предпринимает Джирарди, когда он утверждает, что в основе величия человека лежит именно величие бога: ведь «для того, чтобы стать великим, человек нуждается в том, чтобы его судьба была в руках бесконечной любви» [2]. Но Джирарди и сам видит «трудности сочетания» в христианстве «требования человеческой инициативы с требованием божественного верховенства» [3] и пытается избавиться от них, ссылаясь на мистический характер такого отношения. В этом он не оригинален, поскольку в христианстве именно ссылка на божественную тайну является наиболее испытанным средством в тех случаях, когда нет разумных путей для разрешения подобных противоречий.

[1] См.: Д. Джирарди. Марксизм и христианство. М., 1967.
[2] Там же, с. 75.
[3] Там же, с. 79.

Кроме того, тезис о величии человека, выдвигаемый ныне теологами, с самого начала сводится на нет другим богословским тезисом о том, что способности человека к развитию и совершенствованию имеют предел. Этим пределом является неизмеримо более высокое по сравнению с человеком существо — бог, в руках которого человек, действительно, не более чем марионетка, несмотря на свободу выбора между добром и злом. Павел VI утверждает, что человек может стать более полноценным, чем он был, «единственно усилием своего разума и воли». Но, продолжает он, «это возрастание отнюдь не предоставлено своевольному выбору человека. Человек... должен ориентировать свою жизнь в направлении к богу». Это значит, что каким бы могущественным ни изображали современные теологи человека, вся система христианского вероучения подчиняет его иллюзорному существу, представление о котором является лишь отражением стихийных, неконтролируемых общественных и природных сил.

Следовательно, в религиозной антропологии выражена общая тенденция, свойственная современным буржуазным учениям о человеке: человек не обладает самоценностью, поскольку он беспомощен перед более могущественными силами. Красивые слова о величии человека повисают в воздухе, не находя ни теоретического обоснования, ни практического подтверждения.

Каковы же конкретные черты идеального человека в религиозно-идеалистических концепциях? Мы уже имели возможность убедиться в том, что мысль о безграничной способности человека изменять, улучшать окружающий мир в целом противоречит христианству, чужда ему. Важнейшим качеством идеального человека — а им, по мнению теологов, может быть только христианин — является любовь. При этом любовь становится чуть ли не онтологической характеристикой, недаром протестанты придают столь важное значение тезису «бог есть любовь». «Уважение к человеку внутренне присуще самому богу»,— пишет и Джирарди[1].

Христианская проповедь о любви бога к человеку призвана сгладить ощущение неуютности, отчужденности человека от других людей в буржуазном мире, дать ему утешение. Это — соломинка, которую предлагают че-

[1] Д. Джирарди. Марксизм и христианство, с. 76.

ловеку, тонущему в бездне отчаяния и одиночества. В христианском учении о любви фантастически и искаженно отразилась жажда установления таких порядков, при которых между людьми существовали бы отношения братства и взаимопонимания.

Любовь бога к человеку кладется в основу обратного отношения — любви человека к богу. Если бог любит человека, то и человек должен ему ответить тем же. Любовь к богу превращается в мерило христианской нравственности, а вместе с тем — в условие освобождения человека: принцип любви связывается с вопросом о путях изменения общества посредством совершенствования человеческой нравственности.

Идея любви к богу используется для обоснования необходимости всеобщей любви людей друг к другу: они должны любить друг друга во имя любви к богу. Религиозный альтруизм выдается за высшее проявление гуманизма.

В условиях антагонистического общества видеть в индивидуальном самосовершенствовании, в любви к ближнему путь создания нового, гуманного общества — значит быть во власти наивной утопии. Здесь уместно вспомнить критику Энгельсом Л. Фейербаха, который провозглашал принцип всеобщей любви между людьми и считал ее действенным средством создания нового общества,— «...и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания...»[1].

Это, разумеется, не означает, что марксизм вообще отбрасывает идею любви или самосовершенствования личности, но он рассматривает ее в связи с конкретно-историческими условиями и показывает, что уважение людей друг к другу, реальное самосовершенствование личности обеспечиваются лишь в обществе, где нет системы эксплуатации и порожденных ею социальных антагонизмов. А к этому обществу можно прийти только путем революционной перестройки антигуманных социальных отношений. В обществе же антагонистическом бессмысленно обращаться с проповедью любви и

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 298.

самосовершенствования к господствующему классу — опыт веков говорит о том, что его представители пренебрегали интересами и жизнью людей ради достижения собственных целей.

Все концепции, так или иначе восходящие к евангельскому положению «любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас», в условиях капитализма объективно направлены на сглаживание противоречий между классами и сеют иллюзии всесилия религиозного альтруизма, несмотря на субъективно самые добрые и гуманные намерения их авторов. Более того, религиозный альтруизм оборачивается попустительством социальному злу — в этом проступает его буржуазная сущность.

Коммунисты решительно выступают за основанные на любви и человечности отношения между людьми, именно они борются за то, чтобы эти слова не остались благими пожеланиями, а воплотились в жизнь. Провозглашенный коммунистами принцип «человек человеку друг, товарищ и брат» имеет конкретное содержание, раскрываясь в остальных нормах Морального кодекса строителя коммунизма и находя практическое подтверждение в социальной практике. Содержанием коммунистического принципа любви к людям являются единство, братство, товарищество людей, борющихся за установление подлинно человеческих отношений и ненавидящих все, что мешает совершенствованию общества. Отсюда — этот принцип тесно связан с требованием нетерпимости к социальному злу, непримиримой борьбы против носителей этого зла.

Оставаясь на позициях буржуазного гуманизма и в целом уповая на евангельские заповеди как средство изменения отношений между людьми, некоторые религиозные идеологи вместе с тем поняли недостаточную эффективность проповеди любви в борьбе с несправедливостью. Так, неотомист Жак Маритэн, создавший в рамках религиозной доктрины систему «интегрального гуманизма»[1], признает возможность улучшения окружающей действительности посредством активных действий со стороны не только верующих, но и неверующих.

---

[1] «Интегральным» гуманизм Маритэна назван в связи с тем, что в нем якобы соединяется христианское учение с реальными достижениями человечества — наукой, техникой, демократией. См. об этом: В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970, с. 199—200.

«Интегральный гуманизм» Маритэна ставил задачей уничтожение эксплуатации, нищеты, неравенства, но, как справедливо отмечает В. Н. Кузнецов, католический философ «пытался разрешить ее в отрыве от способных на это социальных сил» и потому его концепция утопична[1]. Взгляды Маритэна отражают все более усиливающееся стремление современной ралигиозной идеологии отказаться от принципа индивидуализма, личного спасения, занимающего столь большое место в традиционном христианстве, и выдвинуть на передний план идею общения людей между собой как один из путей совершенствования человека[2].

В основу общения людей друг с другом кладется их единение с богом: полноценный союз между людьми невозможен без их предварительного общения с богом. Маритэн видит в объединении людей сущность христианской религии: «Кто говорит «религия», тот говорит «встреча между людьми»; в данном случае встреча между человеком и богом, общение людей между собой через бога...»[3]. О причастности человека к другому человеку через причастность к богу пишет и христианский экзистенциалист Габриэль Марсель.

С одной стороны, эта идея извращенно, фантастически отразила реальный факт отчуждения людей друг от друга, их духовное одиночество и замкнутость. Она как бы пытается восполнить то, чего так недостает рядовому человеку в буржуазном обществе — открытости, искренности, взаимопонимания, готовности прийти на помощь в любую минуту. Недаром К. Маркс писал о том, что религия есть «...торжественное восполнение («превратного мира». — *Ред.*), его всеобщее основание для утешения и оправдания»[4].

---

[1] В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века, с. 200.

[2] Подобные идеи характерны и для современных православных идеологов. «Наше христианство проглядело, что христианство имеет и общественную сторону,— говорил в проповеди, прочитанной в Елоховском соборе в Москве 13 апреля 1975 года, протоиерей Виталий Боровой.— Вопрос о справедливости, о построении равноправного общества ускользнул от христианства и перешел в руки неверующих, которые приняли его как свою главную задачу».

[3] Цит. по: Jerzy Kalinowski et Ştefan Swizawski. La philosophie a l'heure du concile. Paris, 1965, p. 19 (перевод Р. Данильченко).

[4] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 414.

С другой стороны, призыв к общению через бога так или иначе противопоставляется марксистскому принципу объединения рабочего класса в его борьбе против буржуазии, а также принципу сотрудничества и взаимопомощи людей в социалистическом обществе, поскольку под общением понимается лишь духовное общение, а оно, в свою очередь, сводится к религиозному общению. Это — также одно из свидетельств буржуазного характера взглядов религиозных философов.

Буржуазная сущность христианского гуманизма обнаруживается и тогда, когда говорят о «революционном гуманизме» христианства. Джирарди признает, что та или иная социальная группа может защищать «собственные права и права собственности посредством политических, профсоюзных, партийных и других видов борьбы», и христианин призван бороться против экономического «отчуждения»[1]. Однако «классовая вражда несовместима с христианством»[2].

В чем же в таком случае проявляется «революционность» христианского гуманизма? «Обращение» в христианскую веру — не только обращение человека к богу, но в то же время обращение, лишенное всякого эгоизма, к человеку. Это революция, совершаемая на почве любви между людьми»[3]. Понятно, что подобная «революционность» не только не изменяет реальных отношений между людьми, но и способствует консервации буржуазных порядков, выхолащивая идею революции.

Антигуманность «христианского гуманизма» проявляется и в его общих положениях о смысле человеческого бытия. Современная христианская философия и теология, в сущности, не внесли ничего нового в рассмотрение этого вопроса по сравнению с традиционными религиозными идеями. И хотя Джирарди, например, пишет о том, что человек живет на земле для того, чтобы создать общество людей «во времени и в вечности», основанное на любви, тем не менее остается в силе «определение, приводимое римским катехизисом, по которому цель человека — познавать Бога, любить и служить ему в этой жизни»[4]. Следовательно, познание бога и служение ему рассматриваются как необходимая подготов-

[1] Д. Джирарди. Марксизм и христианство, с. 90.
[2] Там же, с. 104.
[3] Там же, с. 106.
[4] Там же, с. 103.

ка к соединению с Христом. В соответствии с этим христианским положением Павел VI предлагает концепцию «трансцендентального гуманизма», то есть потустороннего гуманизма, приобщаясь к которому, человек «соединяется с животворящим Христом» и тем самым достигает высшей цели своего развития, наиболее высокой степени совершенства. Таким образом, бесконечное развитие человеческой личности переносится в сферу потустороннего мира и, как пишет Э. Светлов, только «далеко за пределами земной формы существования обретает человек смысл и подлинное космическое значение своего бытия».

Подлинная сущность религиозного учения по этому вопросу обнажается в рассуждениях Б. Грэхэма, свободных от высоких слов о бесконечном развитии, о трансцендентном смысле человеческой жизни. Для того, чтобы возродиться, человек должен отказаться от своего достоинства, ума и могущества. «Бог становится осью вашего мышления, становится для вас центром. Ваше «Я» свержено с пьедестала». Христос хочет иметь власть и над вашим телом, и над вашим разумом, он требует, чтобы все ваши таланты и способности были отданы только ему, утверждает Грэхэм. В этих словах выражено стремление реакционных кругов превратить человека в послушное орудие, заставить его перестать мыслить и чувствовать по-своему.

С подобными идеями связано и представление о том, что неотъемлемой стороной человеческой жизни на земле является страдание. Учение о страдании как благе присуще христианству с самого начала его возникновения. Оно приучает угнетенные массы искать утешение в мысли о том, что их земные страдания (по существу, неустранимые в условиях антагонистического общества) не напрасны и являются залогом будущей счастливой жизни на небесах. В условиях общего кризиса капитализма, несущего с собой стократно усилившиеся страдания людей, тезис о страдании как наиболее существенной характеристике человеческого бытия используется буржуазными идеологами как одно из эффективных духовных средств оправдания существующего строя. «Страдать — роковая, ничем не преодолимая судьба человека»,— говорил С. Л. Франк. Страдание даже провозглашается необходимой предпосылкой совершенствования человека. Что было бы с человеком в мире, лишен-

ном страданий? — спрашивает Светлов. «Он вернулся бы к скотскому состоянию, духовно уснул, опустился бы ниже животного». Но можно ли в таком случае говорить о гуманизме и гуманности христианства?

Только реальное освобождение людей от социального страдания характеризует истинный гуманизм, и эту задачу ставят перед собой и решают марксисты. Не закреплять страдания и не смиряться с ними, а бороться против тех причин, которые его порождают — вот долг подлинного гуманиста. Самое главное для гуманиста — уничтожить социальные страдания людей здесь, на земле, а не утешать их рассуждениями о «трасцендентальном гуманизме», к которому человек приобщается уже после прекращения страданий, то есть после смерти.

Следует отметить, что в религиозной форме ныне, как и раньше, выражаются не только представления о гуманизме буржуазных слоев, но и представления народных масс, в том числе и части рабочего класса, еще не освободившейся от религиозных иллюзий. «Борьба обоих мировоззрений,— писал Ф. Энгельс,— само собой разумеется, еще продолжается, и не только между пролетариатом и буржуазией, но и между свободно мыслящими рабочими и рабочими, находящимися еще во власти старых традиций»[1]. Иными словами, борьба буржуазного и пролетарского мировоззрений происходит и в самом сознании тех рабочих, которые находятся еще во власти консервативных традиций.

В июне 1974 года появился любопытный документ епископской конференции в Таррагоне (Каталония) «Пасхальная тайна и подлинное освобождение человека», в котором отражена острая борьба между различными социальными слоями католиков. В этом документе констатируется факт появления «групп христиан, принявших революционный марксизм». «Некоторые из этих групп иногда признают, что этот выбор не обязательно вытекает из веры... их выбор возникает из революционного опыта... Цель, к которой они стремятся, это — построение социалистического общества и окончательное и решительное крушение эксплуататорского капитализма». Епископы, стоящие на страже буржуазного строя, вынуждены признать, что утверждения этих христиан

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 498.

«противоречат учению церкви. Сознательно или нет, они истолковывают христианскую веру и мораль по марксистской схеме классовой борьбы».

В различных вариантах «левого христианства» отражается стремление масс покончить с обществом эксплуатации, при этом не исключаются действительно революционные методы борьбы с ним. «Передовая часть католиков занимает сегодня прогрессивные позиции,— пишет советский исследователь М. С. Шаронов.— Критикуя политику правящих классов, многие из них открыто заявляют о необходимости ликвидировать капиталистический строй»[1]. В 1971 году итальянский теолог Хосе-Мария Диез-Аллегрио выступил с обоснованием социалистической программы католиков: «Социализм есть строй, основанный не на частной, а на коллективной собственности, он управляется самими трудящимися... Концепция классовой борьбы как движущей силы не противоречит вере...»[2].

Теолог из Кёльна Доротея Зёлле выступила в защиту социализма с позиций так называемой «политической теологии». «Социализм является целью политической теологии,— говорит она,— ибо пример Восточной Европы показывает, что там гуманность осуществлена структурно»[3]. Таким образом, она связывает гуманизм не с капитализмом, а с социализмом. Активным, инициативным предстает и сам человек. Зёлле пишет о возможности и необходимости изменения общественных порядков. Одновременно совершается и радикальная демифологизация христианства: основатель христианства теряет качества бога и даже превращается в атеиста. «Если бы Иисус сегодня пришел вновь, он бы, вероятно, пришел как атеист». Зёлле считает, что евангелие ведет речь о рабочем, который со своими друзьями пытался изменить мир.

Эти рассуждения Зёлле — пример того, как прогрессивное социально-политическое содержание взглядов прорывает религиозную оболочку, в которой они выражены. Но поскольку религиозная форма не отбрасывается полностью, она способствует сохранению влияния буржуазной идеологии на рабочий класс.

---

[1] М. С. Шаронов. Коммунисты и католики в Италии. М, 1973, с. 6.

[2] Там же.

[3] См. «Freidenker». Aarau, Schweiz. 1972, № 6.

В качестве примера можно привести положения, выдвинутые Лохманом — профессором этики на теологическом факультете Базельского университета. Он называет отрицание религии К. Марксом «позицией гуманистического пафоса», поскольку Маркс хотел вывести человека из земной нищеты и, преодолевая «иллюзорное счастье» человека, способствовал его действительному счастью. Поэтому Лохман предлагает включить некоторые элементы марксизма в христианство: «Христианская этика не должна быть филантропической, а должна подобно Марксу стремиться к революционному изменению структуры общества, поскольку именно она есть причина нужды и нищеты»[1].

Буржуазный характер рассуждений Лохмана обнаруживается тотчас же, как только он переходит к сопоставлению марксизма и христианства. Он умалчивает о классовом делении буржуазного общества, о классовой борьбе, напротив, эти моменты затушевываются рассуждениями о том, что библия тоже рассматривает человека как общественное существо, а интернационализм Маркса имеет аналог в экуменическом движении, выступающем за объединение христиан вне их классовой принадлежности. По сути дела, Лохман проповедует классовый мир, столь выгодный для буржуазии.

Таким образом, мы видим, что религиозный гуманизм характеризуется абстрактностью, которая позволяет идеологам буржуазии использовать его в классовых целях. Разумеется, критика религиозными идеологами теневых сторон буржуазной действительности как антигуманной в какой-то степени способствует осознанию широкими массами неприемлемости того общества, в котором они живут. Однако когда религиозные идеологи формулируют позитивную программу совершенствования общественных отношений, они в целом не выходят за пределы капиталистических порядков. Перенесение решения вопроса о достоинстве и защите прав личности в плоскость ее духовного мира и ее взаимоотношений с богом на деле оставляет неизменным реальное положение вещей.

Итак, мы убедились в необоснованности притязаний религиозной идеологии быть выразительницей подлинного гуманизма. Но в таком случае, может быть, любое

---

[1] «Freidenker». Aarau, Schweiz, 1972, № 11.

выступление против религии и есть реальный гуманизм?

В современной буржуазной идеологии существует течение, для которого характерно отрицательное отношение к церкви и религии. Представители его называют себя «свободомыслящими». Их деятельность осуществляется в рамках двух всемирных союзов: Всемирного союза свободомыслящих и Международного гуманистического и этического союза, которые имеют отделения в разных странах мира[1]. Но было бы неправильно отождествлять деятельность этих союзов, направленную на пропаганду светской морали, секуляризацию различных сторон жизни, на борьбу за мир, против фашизма и реакционных режимов, с идеологией всех членов этих союзов в целом. Нельзя не учитывать идеологических различий, а нередко даже противоположности позиций среди критиков религии в современном буржуазном обществе. Диапазон этих критиков достаточно велик — от марксистов до агностиков и деистов. В союзах свободомыслящих есть и марксисты (в некоторых союзах они преобладают, например, в итальянской ассоциации свободомыслящих — обществе Джордано Бруно), и буржуазные антиклерикалы (так, типично буржуазным является Союз свободомыслящих Швейцарии, органом которого выступает журнал «Свободомыслящий» — «Freidenker»). В данном случае предметом нашего рассмотрения является именно *буржуазная* критика религии.

В наши дни в мире совершается объективно обусловленный процесс секуляризации. Как писал один из буржуазных свободомыслящих, «мы живем в период секуляризации; ныне считают, что жизнь можно сделать и без связи с богом. Авторитет церкви упал и никакое общественное давление не в силах вернуть население в церковь»[2]. В силу этого буржуазия пытается приспособиться к этому процессу, вводя критику религии в русло своей идеологии. Современная буржуазная критика религии поэтому используется в основном в интересах буржуазии, превратившейся в опускающийся, упадочный, внутренне реакционный класс, отражая

---

[1] См. о деятельности и идеологии свободомыслящих в ст.: И. М. Кичанова. Идейные позиции и принципы международных организаций свободомыслящих и гуманистов.— В сб.: «От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела». М., 1969.

[2] «Freidenker», 1968 № 3.

вместе с тем и настроения мелкой буржуазии и части буржуазной интеллигенции, протестующей против наступления монополистического капитала, против подавления личности, усиления иррационализма и мистики. Стремление к освобождению от оков существующих буржуазных порядков выливается в попытку не выходя за рамки буржуазной же идеологии выразить свое несогласие с наиболее антигуманными сторонами капитализма. Это несогласие может быть выражено и в форме, которая как бы противоречит религии и церкви, поддерживаемой эксплуататорскими классами,— в форме антиклерикализма и антирелигиозности.

Однако в отличие от антиклерикализма развивающейся буржуазии, неразрывно связанного, как мы видели выше, с борьбой против отживающего феодального общества и с созданием атеистического учения, современный буржуазный антиклерикализм не ставит целью борьбу за уничтожение капитализма — напротив, критика Ватикана и католицизма нередко сочетается с выпадами против тех католиков, которые тянутся к коммунизму. Таким образом, классовое деление общества подменяется делением на верующих и неверующих. Недаром В. И. Ленин называл антиклерикализм буржуазии поверхностным и лживым, средством отвлечения народных масс от социализма [1].

Критикуя религию, многие буржуазные свободомыслящие обрушиваются прежде всего на догматизм и авторитаризм, считая их наиболее характерными чертами религии. Подобная абсолютизация некоторых традиционных сторон преимущественно средневековой критики религии в наши дни выглядит анахронизмом. Это тем более лишено смысла, что религия активно модернизируется современными теологами.

Борьбу с догматизмом и авторитаризмом буржуазные критики религии связывают с требованием свободы мысли, с терпимостью, с гуманностью, то есть с принципами, которые фактически не могут быть реализованы в буржуазном обществе. Свобода мысли понимается антирелигиозными буржуазными идеологами, по существу, как безграничный релятивизм, возможность встать на любую позицию. Как выразился один из буржуазных свободомыслящих, это «свобода стоять перед книж-

[1] См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 417.

ным шкафом и из сокровищ духа выбирать то, что нравится»[1]. Такое понимание свободы логически не исключает религию — ведь отвергаются преимущественно ее догматизм и авторитаризм. Кроме того, провозглашение абсолютной свободы мысли открывает двери агностицизму, от которого один шаг до религии. Дело доходит до релятивистского абсурда: неопозитивист Титце признает, что агностик «энергично обращается против всякой претензии на истину, к которой его хотят принудить. Это относится не только к религии, но и к любой идеологии и ко всякому однозначно доказанному воззрению». Далее Титце обосновывает допущение религии: «Каждый имеет свои представления о причине, он может совсем отрицать абсолют, понимать под причиной порядок природы, материю, дух, жизненный принцип,— каждый свободен в этом»[2]. Так проповедь свободы личности оборачивается расплывчатым релятивизмом, признанием несовершенства человека, его неспособности познать истину.

Провозглашение свободомыслия нередко сочетается с нетерпимостью, с отказом, в частности, признать гуманистическое учение марксизма-ленинизма. Ряд «свободомыслящих» идеологов буржуазии занимает антикоммунистическую позицию. Вполне возможно, что субъективно буржуазные свободомыслящие полагают, что они свободны от партийной и классовой привязанности, и считают себя светочами гуманизма. На деле они полностью связаны с той социальной средой, интересы которой выражают, и их выступление от имени свободного от догм и авторитетов человечества есть, по существу, защита интересов буржуазии. «...Ваши крики против авторитетов,— писал Ленин, имея в виду махистов,— просто прикрытие того, что авторитеты социалистические... вы подменяете *авторитетами* буржуазными...»[3]. Некоторые из свободомыслящих самым крупным авторитетом в критике религии признают Ницше, некогда провозгласившего формулу «бог умер». Как известно, Ницше резко критиковал христианскую мораль с ее псевдогуманизмом и выдвинул в противовес ей идеал сверхчеловека, не связанного никакими моральными

[1] «Freidenker», 1969, № 12.
[2] «Freidenker», 1970, № 12.
[3] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 263.

нормами, который был взят на вооружение идеологами фашизма.

Критика религии в ницшеанском духе — это нигилистическое крыло в современном буржуазном свободомыслии, отвергающее какие бы то ни было гуманистические идеалы. Наряду с ним существует течение, противопоставляющее религии светский гуманизм. Его представители (Б. Рассел, Г. Хаутон и другие) рассматривают человека как существо свободное и нравственное, способное к познанию и преобразованию мира. *Единственным* препятствием для свободного и гармоничного развития человека, нравственного совершенствования общества считается религия. Невежеству религии противопоставляется разум, религиозной нетерпимости — терпимость (толерантность), религиозному ханжеству — свободная от предрассудков светская мораль. Борьба с религией рассматривается как самое действенное средство достижения идеального общества. Рассел сравнивал религию с драконом, охраняющим вход в золотой век человечества. Следовательно, достаточно убить дракона, и люди вступят в новый счастливый мир. Здесь не учитывается одно важное обстоятельство: «дракон» может исчезнуть только тогда, когда будут уничтожены объективные условия, его порождающие.

Многие «свободомыслящие» в качестве средства изменения общества предлагают идею нравственного совершенствования. Так, один из них, Браухлин, писал, что войны, голод, бедность, вообще «хаос» можно устранить лишь посредством преодоления эгоизма. «Недостатки ныне лежат не столько в экономике, сколько в моральных отношениях людей»,— писал Титце. Отсюда не революционный, но эволюционный путь преобразования общества признается истинно гуманистическим путем: «Мы должны преодолевать противоречия средствами, которые находятся в распоряжении человека как человека, это духовные средства. Возможно, это медленнее, но гуманнее»[1]. В этих рассуждениях выражена сущность позиции антирелигиозного буржуазного гуманиста. Мелкая и средняя буржуазия и буржуазная интеллигенция в силу своего социального положения не заинтересованы в уничтожении «превратного мира», ко-

---

[1] «Freidenker», 1970, № 12.

торый порождает у нее не только религиозные, но и светские иллюзии относительно улучшения природы человека.

Итак, мы видели, что в религиозной и антирелигиозной форме могут выражаться как откровенно антигуманные идеи, так и абстрактно-гуманистические идеалы, свойственные определенным слоям буржуазии и буржуазной интеллигенции. Само по себе искреннее стремление к защите человеческого достоинства, улучшению отношений между людьми в условиях колоссального подавления личности при капитализме вызывает сочувствие и понимание у марксистов. Вместе с тем и у религиозных, и у антирелигиозных буржуазных гуманистов есть ряд общих черт, характеризующих их как защитников того строя, на который они, казалось бы, обрушиваются. Идеалистический подход к общественным явлениям и, в частности, к человеку обусловливает иллюзорность надежд на улучшение человеческой жизни. Главным средством построения нормальных человеческих отношений буржуазные гуманисты провозглашают духовное совершенствование. Их гуманистические идеалы носят абстрактный характер, на деле оборачиваясь защитой классовых интересов буржуазии. Никаких радикальных мер по отношению к обществу, порождающему унижение человека, буржуазные гуманисты, будь то теологи или критики религии, не допускают. Следовательно, по существу буржуазный гуманизм бесплоден.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели буржуазный гуманизм в его развитии от возникновения до наших дней. Это рассмотрение дает основание сказать, что на всем протяжении своей истории буржуазный гуманизм защищал классовые интересы буржуазии. Правда, в период возникновения и формирования буржуазии этот гуманизм одновременно был выразителем интересов широких масс, борющихся против феодализма. Следовательно, ранний буржуазный гуманизм был более действенным и конкретным. Кроме того, гуманизм формирующейся бур-

жуазии был направлен против религии, неразрывно связанной тогда с феодальным строем. Придя к власти, буржуазия стала преследовать свои узкоклассовые интересы. Религия, верой и правдой служившая любым эксплуататорским классам, вошла составной частью в арсенал буржуазной идеологии. Идеалы буржуазного гуманизма стали выражаться как в антирелигиозной (Ленин писал о том, что в Европе продолжают сохраняться традиции буржуазной борьбы с религией), так и в религиозной форме. Однако гуманистические идеи буржуазии по мере ее эволюции приобретают все более абстрактный характер, выливаясь в прекраснодушные мечтания о совершенном обществе. Если гуманизм передовой буржуазии ставил перед собой реальную задачу уничтожения феодализма, то гуманизм современной буржуазии своей абстрактностью, иллюзорностью лишь способствует сохранению капиталистических порядков — ведь он пытается доказать, что нравственного, духовного изменения личности вполне достаточно для преобразования отношений между людьми.

Самые гуманные стремления и пожелания не выйдут за пределы утопии, если в окружающей жизни не будет предпосылок для их реализации. Эти предпосылки были созданы в нашей стране революционной деятельностью пролетариата, который в союзе с другими слоями трудящихся ликвидировал основу социального угнетения — частную собственность на орудия и средства производства. Именно пролетариат оказался реальной силой, способной преобразовать общество на началах равенства, свободы и справедливости. Всестороннее нравственное, интеллектуальное, физическое развитие личности — самоцель коммунизма, одно из главных программных требований коммунистов. И наше социалистическое общество предоставляет каждому своему члену возможность выбрать сферу приложения индивидуальных способностей, ту область, где личность может сформироваться в яркую индивидуальность, в творца, сознающего свое величие и величие того общества, в котором и ради которого он творит. Только реальный гуманизм — коммунизм,— выступающий за решительное устранение капиталистических общественных отношений, прокладывает действительные пути достижения совершенного общества и совершенного человека.

11 коп. Индекс 70103